

CRÍTICA Y ANIMALIDAD:

Cuando el Otro aúlla

PARTICIPAN

Alicia Puleo
Charles Patterson
Kim Socha
Carol J. Adams
Fiona Probyn-Rapsey
Sue Donaldson
Will Kymlicka
Dinesh Joseph Wadiwel
Adrian Franklin
Richard Twine

María Marta Andreatta
Silvina Pezzetta
Eduardo Rincón Higuera

EDITORES



Editorial Latinoamericana Especializada
en Estudios Críticos Animales.

CRÍTICA Y ANIMALIDAD:

Cuando el Otro aúlla

María Marta Andreatta
Silvina Pezzetta
Eduardo Rincón Higuera

EDITORES



Editorial Latinoamericana Especializada
en Estudios Críticos Animales.

AUTORES

Alicia Puleo
Charles Patterson
Kim Socha
Carol J. Adams
Fiona Probyn-Rapsey

Sue Donaldson
Will Kymlicka
Dinesh Joseph Wadiwel
Adrian Franklin
Richard Twine



Editorial Latinoamericana Especializada
en Estudios Críticos Animales.



Con el apoyo del

Crítica y animalidad: cuando el otro aúlla / Alicia H. Puleo... [et al.]; compilado por María Marta Andreatta; Silvina Pezzetta; Eduardo Rincón Higuera; editado por María Marta Andreatta ; Silvina Pezzetta; Eduardo Rincón Higuera; ilustrado por Pablo Ezequiel Ferreyra; prólogo de Alicia H. Puleo. - 1a ed. - Alejandro Korn: Editorial Latinoamericana Especializada en Estudios Críticos Animales, 2017.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga

Traducción de: Marcela Poblete Muñoz... [et al.]

ISBN 978-987-46680-1-1

1. Derechos de los Animales. I. Puleo, Alicia H. II. Andreatta, María Marta, comp. III. Pezzetta, Silvina, comp. IV. Rincón Higuera, Eduardo, comp. V. Andreatta, María Marta, ed. VI. Pezzetta, Silvina, ed. VII. Rincón Higuera, Eduardo, ed. VIII. Ferreyra, Pablo Ezequiel, ilus. IX. Puleo, Alicia H., prolog. X. Poblete Muñoz, Marcela, trad.

CDD 333.95416

Derechos Reservados

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Edición digital, 2017

ISBN 978-987-46680-1-1

Queda hecho el depósito que establece la Ley 11.723

La Plata, Provincia de Buenos Aires, República Argentina.
Octubre de 2017.

Diseño de tapa: Sebastián Wenger. sebastianwenger@gmail.com

Ilustración de tapa: Pablo Ezequiel Ferreyra. pablosco.ef@gmail.com

Blog: elpablosco.blogspot.com.ar

Se permite la copia, de uno o más artículos completos de esta obra o del conjunto de la edición, en cualquier formato, mecánico o digital, siempre y cuando no se modifique el contenido de los textos, no se utilice para uso comercial, se respete su autoría y se mantenga esta nota.

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	6
------------------------------	----------

PRESENTACIÓN	7
---------------------------	----------

PRÓLOGO.....	9
Alicia Puleo	

LA CONSTRUCCIÓN IDEOLÓGICA, HISTÓRICA Y SOCIAL DE LA DOMINACIÓN SOBRE LOS ANIMALES

Cap. 1	
A GRANDE DIVISÓRIA	16
Charles Patterson	

Cap. 2	
EL NUEVO ATEÍSMO: PROMESAS Y PROBLEMAS PARA LAS ESPECIES DISTINTAS DE LA HUMANA	43
Kim Socha	

INTERSECCIONALIDADES: CONEXIONES ENTRE RAZA, GÉNERO Y EXPLOTACIÓN ANIMAL

Cap. 3.	
PROTEÍNA FEMINIZADA: SIGNIFICADO, REPRESENTACIONES E IMPLICANCIAS	72
Carol J. Adams	

Cap. 4.	
NADA PARA VER - ALGO PARA VER: ANIMALES BLANCOS Y VIDA / MUERTE EXCEPCIONAL	98
Fiona Probyn-Rapsey	

TENDIENDO PUENTES ENTRE LA ÉTICA, LA FILOSOFÍA POLÍTICA Y LAS RELACIONES POLÍTICO-ECONÓMICAS

Cap. 5.	
DE POLIS A ZOOPOLIS: UNA TEORÍA POLÍTICA DEL DERECHO ANIMAL	113
Sue Donaldson y Will Kymlicka	

Cap. 6.	
LA GUERRA CONTRA LOS ANIMALES. DOMINACIÓN, LEY Y SOBERANÍA	141
Dinesh Joseph Wadiwel	

Cap. 7.	
ECOSISTEMA Y PAISAJE: ESTRATEGIAS PARA EL ANTROPOCENO	159
Adrian Franklin	

Cap. 8.	
DEVELANDO EL "COMPLEJO ANIMAL-INDUSTRIAL". ¿UN CONCEPTO Y UN MÉTODO PARA LOS ESTUDIOS CRÍTICOS ANIMALES?	183
Richard Twine	

AGRADECIMIENTOS

En primer lugar, queremos agradecer a Alicia Puleo por aceptar nuestra invitación a prologar este libro y a los autores que cedieron sus textos desinteresadamente para la publicación de sus traducciones en el presente volumen. Sin sus aportes este proyecto no hubiera sido posible.

A Agostina Allori, Iara Altkorn, Carmen M. Carpena, Cassiana Lopes Stephan, Lorena Murillo, Marcela Poblete Muñoz y Lilian Sager-Villareal que dedicaron tiempo y esfuerzo a la traducción de los textos, posibilitando así que éstos estén disponibles para el público iberoamericano. Gracias también a Juliana Amorim y Fernando Bagiotto Bottom por su colaboración en la revisión de la traducción al portugués.

A Pablo Ezequiel Ferreyra, quien realizó la ilustración de tapa, y a Sebastián Wenger, responsable del diseño de portada.

A Eva Ortiz Mainar, por la invaluable colaboración en la corrección de estilo y normas bibliográficas de los textos en español.

A Alexandra Navarro y Anahí Gabriela González, quienes, desde la Editorial Latinoamericana Especializada en Estudios Críticos Animales, estuvieron presentes en todo momento para asesorarnos y brindarnos su apoyo.

A nuestros lectores por descargar de este volumen, leerlo y hacerlo circular.

PRESENTACIÓN

La verdadera bondad humana, con toda su pureza y libertad, puede ponerse en primer plano sólo cuando su recipiente no tiene poder. El verdadero examen moral de la humanidad, su examen fundamental (que yace enterrado profundamente lejos de la vista) consiste en su actitud ante esos que están a su merced: los animales. Y en este sentido la humanidad ha sufrido una derrota. Una derrota tan fundamental que todas las demás provienen de ahí.

[*La insoportable levedad del ser.* Milan Kundera]

Este es el segundo volumen de la primera trilogía editada por la Editorial Latinoamericana Especializada en Estudios Críticos Animales. *Crítica y animalidad: cuando el Otro aúlla* está conformado por traducciones de textos de autores reconocidos en el ámbito internacional por su aporte al campo de los estudios críticos animales. Y, en este sentido, permite el acceso al público iberoamericano a importantes reflexiones teóricas sobre aspectos históricos, culturales y sociales, así como a la reflexión ético política que explora la interseccionalidad de la explotación y dominación animal, a la vez que promueve una revisión que permita su inclusión justa en comunidades políticas. Los autores, desde distintas perspectivas, muestran el fracaso que señala Kundera: frente a los que menos poder tienen, los demás animales no hemos sabido ejercer la bondad. Entendemos que contribuir a que las ideas anti-especistas de estos autores se conozcan en nuestra región permitirá avanzar en el movimiento de liberación animal.

No obstante, no somos ingenuos, y entendemos que la reflexión teórica tiene sus límites. Así, como sostiene Alicia Puleo en el prólogo, será necesario que hagamos una doble conexión: con otros movimientos sociales y, también, hacia dentro del movimiento animalista para promover la ayuda mutua entre grupos con distintas agendas y fundamentos teóricos. Esto es necesario especialmente en el ámbito latinoamericano ya que aquí el movimiento de liberación animal enfrenta los mismos obstáculos que en otros lugares pero, especialmente, sobresale el que toma la forma del argumento de la prioridad de problemas más urgentes que son parte de nuestro mundo cotidiano: pobreza, explotación, desigualdad, violencia. Por eso, los aportes de los autores de este libro son tan necesarios para nosotres. Una vez más se muestra y demuestra que la cuestión animal no es un tema menor ni sólo tratable una vez terminadas las injusticias que afectan a los humanos, sino que es una forma más de la explotación, la violencia, la falta de reconocimiento, el abuso y la injusticia que surgen cuando una parte tiene más fuerza que otra y que es, justamente, el origen de todos los males.

María Marta Andreatta, Silvina Pezzetta y Eduardo Rincón Higuera
Octubre de 2017

PRÓLOGO

Este libro es importante. Recomiendo su lectura a quienes se proponen pensar y actuar para construir otro mundo posible, un mundo de justicia libre de sufrimientos evitables. Si hay algún aspecto de nuestra época que suscita en mí asombro y esperanza es el impulso adquirido por el movimiento de liberación animal y los estudios que lo acompañan. Ambos están animados por una voluntad emancipatoria en la que late con fuerza la esencia misma de la Ética y la Filosofía Política: el altruismo, la capacidad de ponerse en el lugar del Otro, la firme decisión de pensar sociedades inclusivas que dejen atrás la explotación y el dominio. Porque el animal no humano ha sido, y aún es, pensado y tratado, por lo general, como lo absolutamente Otro, lo ajeno que no merecía las relaciones de igualdad, reconocimiento y respeto forjadas para la *polis*.

En la Filosofía, se ha cavado laboriosamente y contra toda evidencia empírica y consistencia lógica, un inconmensurable abismo ontológico que ha servido de legitimación a la explotación y el sadismo más intensos que se conocen. Una de las manifestaciones extremas de este abismo imaginario ha sido la teoría del animal máquina de Descartes que sostenía que los animales eran no sólo incapaces de pensamientos sencillos, sino que también estaban despojados de la capacidad de sufrir. Mientras que los humanos poseían una “sustancia pensante”, los animales aparecían como mera “sustancia extensa”, materia, corporalidad. No es fruto del azar

que esta teoría lograra tantas adhesiones en la época del inicio de la práctica sistemática de la vivisección en laboratorio. Era oportuna y cómoda. Aún hoy, intelectuales que condenan indignados hasta el más mínimo abuso sufrido por algún ser humano permanecen indiferentes y silenciosos ante la tortura y la muerte de los animales. ¿Cómo es posible que personas con una conciencia moral supuestamente elaborada puedan tener semejante punto ciego? “Antropocentrismo moral” o la idea de que sólo lo humano tiene valor y “especismo” o prejuicio de especie son algunos de los conceptos críticos que han tratado de explicarlo.

La fundamentación teórica de la voluntad emancipatoria aplicada a los animales es hoy muy diversa. Puede hacerse desde distintos ángulos y enfoques. Cada uno de ellos representa una aportación enriquecedora. Es como si miráramos un objeto desde diferentes ángulos, alcanzando poco a poco una visión más completa. Asimismo, la conveniencia de esta multiplicidad reside en un incremento de la receptividad a la crítica al antropocentrismo extremo.

En todo caso, sería deseable, de cara a su auge actual, que nunca se convirtiera en un simple ejercicio académico encaminado al prestigio personal y que, por el contrario, siempre conservara tres elementos que me parecen fundamentales: el sentimiento empático, la claridad de quien

desea que el mensaje se transmita y la conexión con el movimiento social.

Con respecto a las relaciones entre diferentes movimientos sociales, he abogado por “pactos de ayuda mutua”, un concepto que he forjado tras constatar un continuo e inútil enfrentamiento entre algunos de ellos y el animalismo. Lo llamé así como homenaje al naturalista y pensador libertario Piotr Kropotkin que descubrió la ayuda mutua en la naturaleza como motor evolutivo. Buscar los puntos de coincidencia entre ecologismo y animalismo, por ejemplo, puede ser más provechoso que centrarse únicamente en los conflictos. Una actitud de apertura y colaboración no es sinónimo de aceptar opiniones o decisiones erróneas o injustas.

Hoy, ante la diferenciación de las corrientes del animalismo, esta noción de pactos de ayuda mutua también es aplicable a las relaciones intra-animalistas. Evidentemente, esto no significa ignorar las divergencias y abandonar la discusión. Es necesario tener presente que, en el terreno de las ideas, el debate entre las distintas posiciones de defensa de los animales no humanos es esclarecedor e inevitable pero no debe llevar al desgarramiento o a la disminución de la necesaria unión generosa que debe presidir el ámbito de la praxis.

Este libro constituye una excelente aportación al diálogo porque María Marta Andreatta, Silvina Pezzetta y Eduardo Rincón Higuera han sabido elegir textos representativos de algunos rasgos que caracterizan los Estudios Animales actuales: el énfasis en la construcción ideológica, histórica y social de la dominación sobre los animales, la voluntad de sumar a la perspectiva clásica universalista de la Ética otros enfoques centrados en las relaciones políticas y económicas y la interseccionalidad que subraya las conexiones entre las dominaciones de especie, raza, género y clase.

Esta excelente compilación destaca por la variedad y el carácter innovador de los estudios incluidos. Los trabajos de Charles Patterson y Kim Socha se preguntan por el origen de la creencia en la legitimidad del dominio sobre los animales. Patterson, especialista en el estudio del Holocausto nazi que aplicó sus conocimientos al análisis de la producción industrial ganadera en su ya célebre *Eternal Treblinka* publicado en 2002, traza un panorama de las hipótesis sobre la hominización y sobre los pasos iniciales que llevaron al dominio sobre los animales. Desde los tiempos del patriarcado bíblico a la época contemporánea, pasando por el mundo grecorromano, el Medioevo y la Modernidad, Patterson muestra la relación entre las sucesivas conceptualizaciones de los animales y el trato que recibían en Occidente. Observa la conexión de la dominación animal con el racismo al señalar cómo la barrera divisoria entre

humanos y no humanos y la fuerte jerarquización de los seres vivos en el imaginario de la cadena de la existencia inaugurada por Platón dará lugar a la afirmación de que existen seres humanos que no lo son propiamente y que deben recibir el trato propio de su condición animal. Esta idea servirá de base a la esclavización de los pueblos “bárbaros” por parte de los griegos y, ya en la época contemporánea, al sometimiento de las colonias británicas de la India y África, así como al genocidio nazi. También aporta impresionantes datos etnológicos que demuestran que la monstruosidad del sistema actual de explotación tiene antecedentes muy antiguos en la esclavización de los animales a través de la castración de los machos y la explotación del proceso reproductivo de las hembras. Su lectura invita a abandonar los mitos sobre la bondad del tratamiento de los animales en las sociedades preindustriales. El sistema industrial capitalista sólo habría llevado a la intensificación de dicha explotación a una escala inédita. Kim Socha, por su parte, desarrollando un argumento de la crítica al especismo realizada por Peter Singer, ve en las religiones el fundamento de la interesada creencia en la excepcionalidad humana. Al establecer la creencia en el alma como atributo divino que nos diferencia del resto de la Creación, las religiones permiten legitimar explícita o implícitamente cualquier acto de violencia hacia los animales, considerados meros cuerpos. Por ello, para Socha, el movimiento por un nuevo ateísmo es prometedor para el veganismo. Sin embargo, observa que la mayor parte de sus

teóricos no han incorporado una ética alimentaria coherente con sus principios ateos materialistas. Siguen manteniendo el prejuicio supremacista humano de origen religioso. La autora aboga por un acercamiento enriquecedor para ambos movimientos.

La voluntad de complementar el tratamiento tradicional de la Ética Animal con un desarrollo en la Filosofía Política, más apto para alcanzar soluciones concretas en contextos específicos, encuentra un claro exponente en el resumen que Sue Donaldson y Will Kymlicka hacen de su libro *Zoópolis*. Se trata de aplicar los conceptos de soberanía, ciudadanía y residencia. Para ello, realizan una clasificación tripartita del estatus de los animales según las relaciones políticas que éstos mantengan con las comunidades humanas. Distinguen entre los animales domesticados, los salvajes y los liminares, que son los que habitan en espacios de los humanos sin ser domésticos. Los primeros deberían ser reconocidos como conciudadanos dado que es posible interactuar con ellos y han sido introducidos históricamente en la comunidad humana a través de un proceso plagado de injusticias. Devolverlos al estado natural sería imposible y se incurriría en una nueva injusticia para con ellos. A los segundos, a los animales salvajes, habría que otorgarles el rango de comunidades soberanas, con respeto a su vida y a su hábitat. Los animales liminares gozarían de la condición de residentes permanentes y sus

intereses vitales deberían contar también en las decisiones tomadas en la comunidad. La propuesta de estos filósofos muestra una fértil aplicación de los desarrollos previos del multiculturalismo.

Desde un enfoque diferente, Dinesh Wadiwel realiza una dura crítica a quienes han asumido la defensa de los animales desde las posiciones tradicionales del bienestarismo y la teoría de los derechos. Sostiene que reducir el sufrimiento de los animales en el complejo tecno-industrial es una manera de ocultarlo y de evitar el cuestionamiento de su dominación, maltrato y muerte. Apoyándose en la biopolítica de Foucault y su relectura en Agamben, Wadiwel aborda el fenómeno inédito de la sociedad de masas actual —la industrialización de la matanza de millones de animales destinados al consumo— como una manifestación del “poder de hacer vivir”. Las leyes y los derechos aparecen como producto de la guerra, como establecimiento de las normas que regirán las relaciones entre vencedores y vencidos. La situación actual de nuestra relación con los demás animales es un estado de guerra enmascarado.

Comparando los conceptos de paisaje y ecosistema con los que se gestiona el medio ambiente en el Antropoceno, Adrian Franklin busca demostrar que ambos son productos humanos históricos con implicaciones políticas y efectos diferentes para los animales. Mientras que la noción de paisaje

por la que se decanta Gran Bretaña —una nación antigua acostumbrada, por su pasado imperial, a asimilar elementos exóticos— estaría abierta a la evolución y sería fluida, la noción de ecosistema sería portadora de significados de pertenencia, continuidad cíclica y comunidad legítima. No es una casualidad, señala Franklin, que Australia, nación joven con necesidad de afirmar su identidad, haya hecho suya esta última noción. Su puesta en práctica la ha llevado a políticas de exterminio de gatos silvestres como especie invasora que amenaza a la fauna autóctona. Esta forma de gestión medioambiental contrasta con la tolerancia británica ante el mismo animal e idénticos riesgos.

La importancia concedida a la economía política y la articulación del análisis de las relaciones actuales entre humanos y animales con la crítica al capitalismo son, afirma Richard Twine, un rasgo específico de los nuevos Estudios Críticos Animales. Consecuentemente, postula el uso de la categoría de “complejo animal-industrial” creada por Barbara Noske en 1989 para resituar la intensificación, extensión y normalización del consumo de carne como parte del capitalismo globalizado. Para lograr una mejor comprensión de su objeto, sostiene Twine, los Estudios Críticos Animales deberán detenerse en el examen de elementos empíricos, realizar estudios detallados de caso e incentivar la colaboración internacional e interdisciplinar, descubrir las

interacciones entre la explotación de los animales, la explotación de clase, los riesgos para la salud humana, el deterioro medioambiental y el creciente poder de las corporaciones para imponer su agenda a gobiernos y centros universitarios de investigación.

La interseccionalidad de género y raza ocupa, respectivamente, el primer plano de las aportaciones de Carol Adams y Fiona Probyn-Rapsey. Con sugerentes análisis de anuncios publicitarios de restaurantes y empresas, la ecofeminista vegana Carol Adams, autora de la conocida obra *La política sexual de la carne*, pone de relieve las conexiones entre la dominación sobre las mujeres y la ejercida sobre los animales en la producción ganadera. Su noción de “proteína feminizada” alude a los alimentos de origen animal para mostrar que se obtienen por la explotación despiadada de los ciclos reproductivos de las hembras. Las imágenes publicitarias invisibilizan lo que el proceso industrial destruye —la relación de la vaca con su ternero— al igual que en la dura realidad de las granjas no se atiende al dolor que manifiestan los prolongados lamentos de la vaca cuando le quitan su cría. Adams muestra que a menudo la publicidad sexualiza a los animales y animaliza a las mujeres, transmitiendo la idea de que unos y otras consienten y desean ser consumidos. El abuso y la violencia inherentes al consumo de productos animales son así justificados y presentados como un intercambio amable,

natural y placentero para todos los implicados. De esta manera, la dominación sobre los animales y la dominación sobre las mujeres se refuerzan mutuamente. Por su parte, Fiona Probyn-Rapsey aplica la interseccionalidad desde los *Whiteness Studies*, área disciplinar dedicada a la investigación crítica de las estructuras y normas que mantienen la supremacía blanca. Inicia su reflexión evocando una escena que la mayoría de quienes lean estas páginas han visto: la imagen fugaz de un camión que pasa por la carretera cargado con cientos de jaulas con pollos para el matadero. Las desdichadas criaturas van tan amontonadas que ni siquiera tienen espacio para estar de pie. A partir del concepto de biopoder de Foucault, la nuda vida de Agamben y la presencia/ausencia de Derrida, la autora examina las connotaciones del color blanco como asepsia, vacío, muerte y excepcionalidad con el objetivo de desvelar las estrategias de representación de la producción industrial de carne. Estudiando el caso del pollo blanco para asar, opone la invisibilización del animal estandarizado de la granja industrial y su efecto de indiferencia general respecto a su sufrimiento frente a la hipervisibilización y protección otorgada a los animales albinos como ejemplares únicos en los zoológicos.

Como puede apreciarse, los diferentes estudios de esta compilación son variados y, al mismo tiempo, poseen una profunda unidad. Desde mi perspectiva que he llamado

“ecofeminismo crítico”, he afirmado en otro lugar que la redefinición del “animal” implica una redefinición del “ser humano”. Es necesario reconocer que somos parte de la red de la vida, que no existe un abismo ontológico y que las críticas a la dominación de género, clase, raza, orientación sexual y especie tienen importantes puntos de contacto y pueden enriquecerse y potenciarse mutuamente. Con esta convicción, considero *Crítica y animalidad: cuando el Otro aúlla* como una inestimable aportación a ese gran proyecto ético-político que, en la praxis y en la teoría, con diferentes instrumentos conceptuales y desde diversas disciplinas, busca la redefinición de nuestra especie y de las demás para convivir en paz en la Tierra.

Alicia H. Puleo
Julio de 2017

**LA CONSTRUCCIÓN IDEOLÓGICA, HISTÓRICA Y
SOCIAL DE LA DOMINACIÓN SOBRE LOS ANIMALES**

A GRANDE DIVISÓRIA¹

Charles Patterson²

Tradução: Marcela Poblete Muñoz³

Revisão: Cassiana Lopes Stephan⁴

¹Publicado originalmente em: Charles Patterson (2002). *Eternal Treblinka: Our Treatment of Animals and the Holocaust*. Brooklyn, NY: Lantern Books. Tradução publicada com a permissão do autor.

O livro *Eternal Treblinka*, cujo primeiro capítulo compartilhamos aqui, foi traduzido em diversos idiomas - entre eles, espanhol - mas não foi traduzido para o português. É por isso que o colocamos à disposição de nossos leitores neste idioma [El libro *Eternal Treblinka*, cuyo primer capítulo compartimos aquí, se ha traducido a diversos idiomas —entre ellos, español— pero no al portugués. Es por ello que lo ponemos a disposición de nuestros lectores en este idioma].

²Historiador social, escritor e professor. Vive na cidade de Nova Iorque, na qual é membro do de *Authors Guild* (<https://www.authorsguild.org/>). Entre as suas publicações se destacam obras como *Antisemitismo: el camino hacia el holocausto y más allá* (1982), *Los derechos de los animales* (1993) o *El movimiento de los Derechos Civiles* (1995). A biografia do autor, produzida por Marian Anderson, ensejou-lhe o prêmio *Carter G. Woodson Book Award*.

³Estudante de direito na *Facultad de Derecho* da *Universidad de Chile*. Membro do coletivo Direito e Defesa Animal.

⁴ Doutoranda em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR/Brasil) com a pesquisa intitulada "Estéticas da amizade: da política dos deveres à ética do cuidado de si". Membro da comissão editorial da *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*.

Supremacia humana e exploração dos animais

Sigmund Freud colocou em perspectiva a questão da supremacia humana quando escreveu em 1917 que "no curso de seu desenvolvimento para a cultura o homem adquiriu uma posição dominante sobre as outras criaturas do reino animal. No entanto, não contente com essa supremacia, ele começou a cavar um fosso entre a sua natureza e a daqueles. Negou que eles possuíam raciocínio, atribuiu para si a posse de uma alma imortal e uma origem divina que lhe permitiu aniquilar o laço comunitário entre ele e o reino animal". O domínio sobre os outros habitantes da terra que o homem se outorgou foi chamado por Freud de "megalomania humana" (Freud, 1916/1917, p. 285).

Vários séculos atrás, o escritor francês Michel de Montaigne (1533-1592) tinha expressado pensamentos semelhantes sobre os "poderes excessivos que o homem supostamente tem sobre outros seres". Ele acreditava que "a condição natural e original" do homem era a presunção. "A mais calamitosa e frágil de todas as criaturas é o homem, e ainda é o mais arrogante... Você pode imaginar algo mais ridículo do que esta criatura patética e miserável que, não sendo dona de si mesma, se autoproclama mestre e senhor do universo" (Spencer, 1990, p. 189). Montaigne concluiu que "é claro que não é por um raciocínio verdadeiro se não por um

toloso orgulho e teimosia que nos erguemos superiores aos animais e nos colocamos aquém da sua condição e fraternidade" (Cartmill, 1993, p. 88).

Neste capítulo, discutiremos o surgimento da grande divisão entre o homem e os animais e a atitude da "força da razão" que o homem adota em relação a outros seres; o que Montaigne denominou arrogância humana e Freud, megalomania humana.

O Grande Salto Adiante

O surgimento do homem como espécie dominante é um acontecimento muito recente. Carl Sagan escreveu que se considerarmos os quinze bilhões de anos que tem o universo no espaço de um só ano, o sistema solar não apareceria até 09 de setembro, a Terra se condensaria a partir do material estelar no dia 14 e a vida apareceria no dia 25. Os dinossauros nasceriam na véspera de Natal e se extinguiriam quatro dias depois. Os primeiros mamíferos iriam fazer uma aparição no dia 26 de dezembro, os primeiros primatas, no dia 29; para conhecer os primeiros hominídeos (primatas bípedes, nossos antepassados) seria necessário esperar pelo dia 30. Os seres humanos modernos (*homo sapiens*) não fazem uma aparição até às 22:30 horas da véspera de ano novo e toda a história

humana poderia ser contada nos últimos dez segundos do ano (Sagan, 2006).

Os paleontólogos Richard Leakey e Roger Lewin (1999) dão outra perspectiva do tempo quando pedem aos leitores de *Nossas Origens* que reflitam sobre a história do mundo como se fosse um livro de mil páginas. Se em cada página estão cobertos quatro milhões e meios de anos, levariam 750 para chegar ao início da vida no mar. Os homínídeos só vão aparecer nas últimas três páginas e a primeira menção a ferramentas de pedra seriam encontradas a meia página antes do ponto final. A história do *homo sapiens* será contada na última frase do livro; da arte rupestre para a era da informação, passando pelo Holocausto, tudo vai se encaixar na última palavra.

De acordo com Carl Sagan e Ann Druyan (1993), existem várias características da nossa situação enquanto espécie dominante: "a nossa onipresença, subjugação (eufemisticamente chamada 'domesticação') de muitos animais, a expropriação de uma grande parte da produtividade fotossintética do planeta, a nossa perturbação ambiental da superfície do globo" (p. 363). Perguntam-se como "uma espécie de primata, nua, frágil e vulnerável, conseguiu subordinar todas as outras espécies e fazer deste mundo, e outros, o seu domínio" (p. 363). Edward O. Wilson (1993), professor de Harvard, diz que o nosso surgimento como a espécie dominante não pode ser considerada como um evento feliz

para o planeta. "Muitos cientistas acreditam que o fato de quem conseguiu foi um primata carnívoro e não outro animal mais benigno foi uma desgraça para a vida no planeta".

De acordo com Jared Diamond, o avanço tecnológico incrível da espécie humana que tem sido chamado de "O grande salto adiante" ocorreu há cerca de 40.000 anos atrás, quando nossos antepassados *homosapiens* criaram as ferramentas, instrumentos musicais, lâmpadas e desenvolveram a arte e a troca de bens, resultando no aparecimento da cultura. "Se há um ponto em que você pode dizer que nos tornamos humanos, é no momento daquele salto" (Diamond, 2007, p. 32).⁵ Dado que a composição genética dos homens é muito semelhante à dos chimpanzés, o que causou este avanço teve que estar relacionado com uma minúscula fração dos genes especificamente humanos. Muitos pesquisadores, incluindo Diamond, acreditam que o fator crucial se relaciona com a capacidade de usar a linguagem verbal.

Outros afirmam que aquilo que nos torna "humano" remonta a dois milhões de anos atrás, na época em que os

⁵ Montaigne afirmou que os animais se comunicam mediante gestos e sons pouco compreendidos pelo homem. "Por que essa trava na comunicação entre eles e nós não seria tão atribuída a nós como a atribuímos a eles? Temos uma compreensão muito medíocre sobre o que eles querem dizer; em relação a eles ocorre a mesma coisa, num grau aproximado".

nossos antepassados se espalharam por todo o mundo e se tornaram caçadores-coletores. De acordo com Allen Jonson e Timothy Earle (2003), "o crescimento lento e a propagação de caçadores-coletores humanos serviu como contexto para a nossa evolução biológica e foi a base de todo o desenvolvimento cultural subsequente" (p. 27). Analogamente, Sherwood Washburn e CS Lancaster (1968) dizem que, embora a revolução agrícola, seguida pela industrial e científica, estão nos libertando das limitações e condições que têm regido 99 por cento da nossa história, "a biologia da nossa espécie foi criada nesse longo período de caça e coleta" (p. 303).

Barbara Ehrenreich (2000) também acredita que a nossa "natureza humana" foi forjada naqueles mais de dois milhões de anos durante os quais vivemos agrupados em pequenos grupos, comendo plantas e carniça abandonadas por outros animais. No entanto, observa que conseguimos apagar totalmente a memória traumática, relativa não ao fato de termos sido caçadores, mas sim ao fato de termos sido caçados e devorados por feras mais hábeis do que nós. A autora argumenta que os nossos rituais subsequentes de sacrifícios de sangue e a nossa propensão para a guerra e a violência "celebram e se reproduzem de uma forma assustadora a transição da condição de presa AA depredador do homem" (p. 22).

Diamond (2007) diz que o que impediu que os outros primatas desenvolvessem a nossa capacidade de usar uma complexa linguagem verbal "parece implicar na estrutura da laringe, língua e numa série de músculos que nos permitem monitorar com precisão os sons falados" (p. 55). Nossas cordas vocais são um mecanismo complexo que depende da função exata de muitos músculos e tecidos, razão pela qual "parece plausível que o fator chave pode ter sido algumas modificações das cordas vocais proto-humanas que, ao nos dar um maior controle permitiu articular uma variedade de sons muito maior" (Diamond, 2007, p. 55). A boca e a garganta dos chimpanzés não estão configuradas para a fala; ao contrário do que acontece com o homem, que desde o começo pôde produzir uma série de vogais básicas. Portanto, o poder expressivo dos chimpanzés é limitado a poucas vogais e consoantes (Sagan & Druyan, 1993). Consequentemente, a falta de "mutações que alteraram a disposição anatômica da língua e a laringe", a qual permitiu a vocalização aos humanos, lançou os chimpanzés capturados para os "centros de primatas" e para a exploração em circos e zoológicos, além de direcioná-los a pesquisa espacial e de laboratório. Carl Sagan (2006) fez a pergunta que parece relevante: Quão preparado tem que parecer um chimpanzé para que matá-lo seja considerado um crime?

Esse chamado "Grande Salto Adiante", que permitiu desenvolver a agricultura e a metalurgia, e inventar a escrita e ocupar toda a Terra de humanos utilizadores da fala, também lhes permitiu explorar os moradores "sem voz" do planeta. Diamond (2007) diz que "a partir disso só estávamos apenas a um pequeno passo destes monumentos da civilização que fazem a diferença entre o homem e os animais. Monumentos como a *Mona Lisa* ou a *Sinfonia Heroica*; a Torre Eiffel e o Sputnik; os fornos de Dachau e o bombardeio de Dresden" (p. 32-33). Na lista poderia muito bem ter sido adicionado os laboratórios de vivisseção, as fazendas e os matadouros industriais.

A domesticação dos animais

A exploração de cabras, ovelhas, porcos, vacas e outros animais para aproveitar a carne, leite, couros e esforço (isso que pudicamente denominamos "domesticação") começou há cerca de 11.000 anos atrás, no antigo Oriente Médio, quando uma série de comunidades começaram a mudar de uma dieta baseada na caça e coleta para outra apoiada em plantas e animais colonizados (Jacoby, 1994). Durante centenas de milhares de anos, nossos ancestrais foram coletores de alimentos que dependiam da caça, pesca e coleta de frutas, legumes, nozes, mariscos, larvas e qualquer outro produto selvagem (Serpell, 1999).

Esta transição para o pastoreio e para a agricultura foi gradual. Quem caçava cabras selvagens e cordeiros se agarrava a um dos rebanhos que, deste modo, se transformava em "seu" rebanho, o qual era acompanhado e explorado. Como os animais jovens são mais fáceis de capturar e domesticar, os primeiros pastores começaram por matar os espécimes adultos que os protegiam, a fim de capturar os animais jovens fora do seu habitat natural e da comunidade. No processo de caçar animais para carne e explorá-los para o seu leite, peles ou esforço, os primeiros proto-pastores aprenderam a controlar a sua mobilidade, alimentação, crescimento e processo reprodutivo através do uso da castração, formas mecânicas para controlar a sua mobilidade, marcando com fogo ou cortes nas orelhas, e engenhocas como aventais de couro, chicotes, espetos e, finalmente, os colares e as cordas (Jacoby, 1994; Mason, 1997). "Os animais pagaram por sua domesticação com a sua liberdade evolutiva", disse Desmond Morris. "Eles perderam a sua independência genética e estão agora sujeitos aos nossos caprichos e modismos de criação" (Ucko & Dimbleby, 1969, p. 107).

Para obter o tipo de animal que melhor atende às suas necessidades, os proto-pastores aprenderam a matar ou castrar a maioria dos machos a fim de garantir que apenas os "selecionados" engravidassem as fêmeas (Ucko & Dimbleby,

1969).⁶ Os animais do sexo masculino também foram castrados para se tornarem mais governáveis, como Carl Sagan explica:

Touros, cavalos e galos são transformados em bois e cavalos castrados, simplesmente porque os homens se incomodam com o seu machismo; esse mesmo espírito que os castradores glorificam entre eles. Um par de movimentos rápidos com uma lâmina ou uma mordida de um pastor de renas, e os níveis de testosterona são reduzidos a um nível administrável durante os dias restantes do animal. Os seres humanos querem que seus animais de estimação sejam submissos e facilmente governáveis. A única coisa que queremos é ter o suficiente para produzir uma nova geração de cativos (Sagan, 2006, p. 230).

O modo pelo qual os agricultores atuais controlam suas cabines nos dá uma visão dos métodos prováveis que usavam os primeiros pastores para governar os seus rebanhos. A castração continua a ser a pedra angular da criação de animais em cativeiro. Os *nuer* africanos selecionavam os melhores bezerros de suas vacas leiteiras mais férteis e castravam todos os demais. Isso deixa intacto um único garanhão bezerro a cada trinta ou quarenta animais mutilados. No norte da Escandinávia, os *same* castravam a maioria dos rebanhos de

renas para depois usa-los como animais de tração ou transporte. Os *tuang* castravam seus camelos pois assim sua corcunda crescia mais, tornando-os mais duradouros como animais de equitação e facilitando seu controle, se comparados aos garanhões.

Na maioria das vezes, no caso de gado, cavalos, camelos ou porcos, os pastores abrem o escroto e removem os testículos. Os pastores africanos utilizavam uma faca ou lâmina de uma lança, enquanto na Nova Guiné, para castrar os porcos, eles recorrem a uma faca de bambu. Alguns pastores destroem ou danam os testículos sem remover dos seus animais. Um dos métodos mais comuns é o de estrangular o escroto com uma corda até que os testículos atrofiem. Os *same* geralmente imobilizam as renas, e depois de envolver o escroto com um pano, mordem e mastigam os testículos para esmagar. Os *sonjo* tanzanianos castram as suas cabras aos seis meses de idade, estrangulando o escroto com uma corda e, em seguida, esmagando os testículos com uma engenhoca de pedra. Os *masai* esmagam os testículos de suas cabras entre duas pedras planas. Pastores raramente controlam a reprodução atuando nos seus animais fêmeas. No entanto, os *tuareg beréberes* do Saara às vezes inserem uma pequena pedra no útero dos camelos que usam para montar porque acreditam que isso as torna mais suaves no galope.

⁶ A castração de todos os machos exceto aqueles especialmente selecionados para procriar foi o princípio que animou os programas de esterilização e *Lebensbom* nazis.

Atualmente os pastores manipulam a época de reprodução de seus rebanhos para garantir que sua carne e leite estarão disponíveis no momento do ano em que lhes convier. Os pastores *kazak* da Ásia controlam a reprodução de suas cabras machos colocando-lhes aventais de couro, e os *tuareg* fazem o mesmo em torno do prepúcio com uma corda amarrada ao escroto (Ucko & Dimbleby, 1969).

Para explorar as fêmeas e aproveitar o seu leite, os pastores têm inventado várias maneiras de evitar que elas amamentem os seus filhotes. Para que a vaca comece a dar o leite é preciso que normalmente seus bezerros estejam perto dela, por exemplo, os *nuer*, os *basotho* e os *tuareg* deixam fazer com que os filhotes comecem a sugar o leite a mãe, mas quando este começa a fluir, tiram o bezerro de perto da mãe e ordenham o resto da leite para que possam usar.

Se o bezerro morrer ou se eles decidirem sacrificá-lo, fica difícil forçar a mãe a doar seu leite. Alguns desses pastores fazem um boneco para a vaca com a pele do animal morto preenchido com grama ou palha. Os *nuer* molham a pele do boneco com a urina da mãe para dar um aroma familiar. Os *rwala* às vezes matam um bebê camelo em seu nascimento para comê-lo, e com seu sangue banham outro filhote para apresentá-lo para o camelo que deu à luz ao filhote já morto. Os vaqueiros do norte da Inglaterra utilizam a pele de um bezerro morto para cobrir uma cadeira de balanço e em

seguida fazem com que o dispositivo balance contra as mamas da vaca. Na África Oriental os pastores ativam o reflexo de ejeção do leite ao estimular manualmente seu trato genital ou soprando ar para dentro da vagina do animal.

Outra forma que pastores utilizam para prevenir que o filhote tire o leite que lhes corresponde é converter a amamentação e a sucção em algo difícil e doloroso. Os *nuer* amarram uma coroa de espinhos em torno da nuca do filhote, para que eles não possam se aproximar dos úberes de sua mãe. Para evitar que os camelos amamentem os filhotes, os *rwala* colocam um pau pontiagudo sob as narinas dos jovens para que eles não possam se aproximar do camelo. Eles também tendem a amarrar nas úberes um saco ou rede geralmente feitos com pelos de cabra, de modo que seja impossível para o filhote sugar dele. Os *same* enchem os úberes de excremento das fêmeas de rena para afastar as crias.

Os *tuareg* introduzem uma vara na parte de trás do maxilar de seus filhotes, como se fosse um freio, e depois os amarram aos cornos para que eles não possam se amamentar. Para obter o mesmo resultado, perfuraram a face do filhote com uma estaca. Outro método usado pelo *tuareg* é perfurar uma forquilha do septo nasal de bezerros para que eles sintam dor quando mamarem. Para separar a mãe do jovem camelo, os *tuareg* perfuram os seus lábios superiores e colocam para dentro do buraco uma raiz cujas extremidades logo se atam

entre si. Isso faz com que a tentativa de amamentar seja dolorosa para a mãe e extremamente difícil para o filhote. Os *tuareg* também cortam o nariz dos camelos e bezerros para que eles não possam se alimentar (Ucko & Dimbleby, 1969).

Os pastores restringem o movimento dos seus animais, seja para prevenir a cópula ou também para evitar que eles fiquem longe quando comem ou durante uma pausa, se eles estão sendo usados como animais de carga. Os *tuareg* "aleijam" seus carneiros, amarrando as duas pernas de um lado para que eles não possam andar. Eles fazem o mesmo com os camelos bebês para que eles não possam se aproximar de suas mães. Os *gonds* de *Madhya Pradesh* colocam uma grande obstrução de madeira em uma perna de suas vacas para que elas não possam fugir do bloco.

Na Nova Guiné, as pessoas desenvolveram várias maneiras de prevenir que porcos circulem livremente, à procura de comida onde não deveriam. Na parte norte da ilha, eles cortam uma parte do nariz do animal para que seja doloroso quando ele esteja farejando as redondezas com seu focinho. O povo do *Alto Sepik* restringe a mobilidade dos seus porcos, retirando-lhes os olhos. Depois de atravessá-los com uma vara "para deixar sair a água", eles os colocam de novo nas órbitas oculares. Quando eles são engordados, eles matam o animal para comê-los, assim, cegados (Ucko & Dimbleby, 1969).

Atualmente, nos Estados Unidos, o método mais comum de castração é imobilizar o animal, e uma vez desamparado no chão, abrir o escroto com uma faca para expor os testículos. Em seguida, ele o puxam até arrancá-los (Kapleau, 1988). Outro método é o anel. Assim é como descreve o fazendeiro Herb Silverman: "Eu odeio ter que castra-los. É realmente horrível. Depois de colocar o anel, o bezerro deita e passa meia hora esperneando e abanando o rabo até que adormece a bolsa escrotal. Claramente, isso dói. Os testículos levam quase um mês para cair".⁷

A história da "domesticação" de animais tradicionalmente corre em paralelo com o cultivo e domesticação de plantas como parte da "revolução agrícola", proclamada como o elemento-chave da marcha triunfal de nossa espécie da *Idade da pedra* para a civilização. Nessa história, no entanto, raramente é descrito o grau de crueldade implícita na mesma.

Crueldade e indiferença

A escravidão/domesticação de animais afetou não só a maneira como os seres humanos começaram a se relacionar com os animais presos, mas também acabou refletindo no

⁷ A partir da lista de e-mail Veg.-NYC@waste.org (16 de março de 1997).

modo como tratam cada um deles. Nas sociedades de caçadores-coletores, muitas vezes havia um sentimento de parentesco entre humanos e animais, como evidenciado pelo totemismo e mitos em que aparecem animais ou criaturas meio humanas como os criadores e progenitores da raça humana. Os animais objeto da caça estavam livres do controle humano até que os homens os perseguiram e mataram.⁸

Mas, uma vez que os animais começaram a ser "domesticados", pastores e agricultores adotaram certos mecanismos para alcançar o desapego, também certa indiferença e justificação, usando a negação e o eufemismo para criar um abismo emocional entre eles e suas presas cativas.⁹

O principal mecanismo de escape a que recorreram os humanos foi adotar a crença de que eles eram diferentes, e moralmente superiores, aos demais animais; esta é a atitude que Freud descreveu anteriormente no início desse capítulo. A relação entre seres humanos e outros seres vivos se tornou a governante atualmente: uma relação de dominação, controle e manipulação, onde os seres humanos tomam decisões de vida e morte sobre os que são agora seus "animais". Diz Tim Ingold "Assim como dependentes na casa de um patriarca, o seu

⁸ Para uma análise da caça moderna, ver Kheel (1995).

⁹ Para uma análise dos "mecanismos de distanciamento", de objetividade, ocultação, distorção e desvio de culpa, ver Serpell (1986).

estatuto é o de um menor jurídico objeto de autoridade do seu tutor humano" (Serpell, 1999, p. 43).

Sendo que a violência gera mais violência, a escravização dos animais injetou um maior grau de dominação e coerção na história humana, ao criar sociedades de uma opressiva hierarquia que lutaram entre si em conflitos bélicos em um grau até então nunca visto. Alguns antropólogos acreditam que o desenvolvimento da pecuária e da agricultura permitiu o surgimento de um modelo intervencionista na esfera do político. Enfatizam que em sociedades como a Polinésia, onde as pessoas vivem do cultivo de hortaliças e colheitas que não requerem muita intervenção, existe a crença de que se deve respeitar a evolução da natureza e que aos membros dessas sociedades seja permitido que cuidem de si mesmos com a mínima hierarquia.

O historiador Keith Thomas (1983) acredita que a domesticação dos animais provocou o surgimento de uma atitude mais autoritária porque "o domínio do homem sobre as criaturas inferiores permitiu o análogo racional em que foram baseados muitos acordos políticos e sociais" (p. 46). Jim Mason (1997) argumenta que ao colocar a pecuária intensiva como a base da nossa sociedade, temos imbuído o núcleo da nossa cultura com a crueldade, a indiferença e a fúria, tornando socialmente aceitável a violência, isolando-nos assim de um

sentimento de fraternidade mais amplo com os outros habitantes da Terra.

Uma vez que a exploração dos animais foi aceita e institucionalizada como parte da ordem natural das coisas, a porta se abriu para formas semelhantes de tratar outros seres humanos, iniciando-se o caminho que levou a humanidade a atrocidades como a escravidão humana e o Holocausto.¹⁰ De acordo com o que escreve Aviva Cantor (1983): “em nenhum lugar o punho de ferro do patriarcado é tão gritante como no que se refere à opressão dos animais, que serve como modelo e campo de testes para todas as outras formas de opressão” (p. 27).

O filósofo inglês Jeremy Bentham (1748-1832), que percebeu como tirânica a domesticação dos animais, olhou para um futuro em que as coisas seriam diferentes: "Chegará o dia em que o resto da criação animal recuperará estes direitos que nunca teriam sido perdidos se não fosse a intervenção de uma mão tirânica" (em Wynne-Tyson, 1989, p. 16).

¹⁰ Ao final do ensaio sobre os similares destinos dos animais domésticos e dos escravos humanos, Karl Jacoby (1999) pergunta: “Foram rebaixados os progressos da civilização que a aparição da agricultura tornou possíveis pela criação de novas formas de dominação dos animais e dos demais seres humanos?” (p. 97).

Escravidão humana

Karl Jacoby (1994) escreve que parece "mais do que uma coincidência que a parte do mundo onde aparece pela primeira vez a agricultura, o Oriente Médio, seja também a região onde a escravidão é criada" (p. 94). "De fato, no antigo Oriente Médio, diz, a escravidão não era nada mais do que a extensão da domesticação aos humanos" (p. 92). A maioria dos estudos que tem sido feitos esquecem de destacar que a escravização dos animais serviu como modelo e inspiração para escravizar seres humanos, embora houveram honrosas exceções (Fisher, 1979; Godlovitch, Godlovitch & Harris, 1972; Jacoby, 1994; Mason, 1997).

Elizabeth Fisher (1979) acredita que a submissão sexual das mulheres, como é praticada em todas as civilizações conhecidas no mundo, foi modelada após a domesticação dos animais. "A domesticação de mulheres seguiu ao início da criação de animais", diz ela, "foi então quando os homens começaram a controlar a capacidade reprodutiva das mulheres, decretando a castidade e a repressão sexual" (p. 190). Fischer argumenta que foi a posicionamento vertical e hierárquico do mestre humano sobre o escravo animal que intensificou a crueldade humana e lançou as bases da escravidão humana. O estupro de animais deu lugar à violação dos seres humanos.

Ao dar-lhes abrigo e comida, os primeiros seres humanos atraíam animais e logo os matavam. Para fazer isso, eles tiveram que matar ao mesmo tempo uma parte de sua sensibilidade interior. Quando começaram a manipular a reprodução de animais, estavam envolvidos ainda mais pessoalmente em práticas que levaram à crueldade, culpa e, por conseguinte, ao endurecimento. A domesticação dos animais pareceria ser o modelo seguido para escravizar seres humanos, especialmente para a exploração em grande escala de mulheres capturadas para procriar e trabalhar (Fisher, 1979, p. 197).

Fisher acredita que a violência implícita na subjugação e exploração de animais abriu o caminho para a dominação sexual das mulheres pelos homens criou um alto nível de controle opressivo inerente às sociedades patriarcais.¹¹ A autora também acredita que o homem entendeu seu papel na procriação a partir da observação dos animais que domesticou e que ao obrigá-los a se acasalarem, concebeu a possibilidade de copular com uma fêmea humana contra a sua vontade, estuprando-a. Mary O'Brien também acredita que a violência masculina se originou com a captura e escravização dos animais (Lerner, 1990).

¹¹ Entre todos os animais explorados e sacrificados para produzir alimentos hoje em dia, as fêmeas (galinhas, porcas e vacas leiteiras) são as que estão em pior situação, e a indústria de aves poedeiras é “o caso mais escandaloso de exploração comercial intensiva de animais fêmeas” (Gruñe, 1993).

As guerras entre cidades-estados rivais da Mesopotâmia normalmente acabaram na execução em massa de homens presos e na escravidão de mulheres e crianças. As mulheres escravas não eram apenas úteis para trabalhar, também tinham um valor agregado por serem capazes de produzir mais escravos. As meninas foram incluídas nas agrupações de trabalhadoras, enquanto os meninos, depois de serem castrados, foram obrigados a trabalhar como animais de tração. Nos casos em que os prisioneiros não eram imediatamente executados, eles, às vezes, eram castrados e cegados antes mesmo de serem forçados a trabalhar como escravos.

Em Sumer, uma das primeiras e mais poderosas cidades-estados da Mesopotâmia, os escravos eram tratados de forma idêntica ao gado. Os sumérios castravam os homens e os faziam trabalhar como se fossem animais de estimação. E as fêmeas eram recrutadas nos campos de trabalho e cria. O termo sumério para “jovens escravos castrados”, *amar-kud*, foi o mesmo termo usado para burros, cavalos e bois castrados (Mason, 1997).

Os escravos como animais de estimação

Nas sociedades escravistas, utilizavam-se as mesmas técnicas para controlar os escravos e os animais: a castração, a

marcação a fogo, o chicote, a corrente e a amputação da orelha. A ética da dominação humana que excluiu os animais da área de considerações e obrigações humana, de acordo com Keith Thomas (1983), "legitimou de uma vez o abuso daqueles seres humanos aos quais se adicionou uma condição animal" (p. 44). Obviamente, o ser humano que mais estava em uma "condição animal" era o escravo. Em colônias européias, sublinha, "a maneira de se relacionar com os homens considerados como meros animais era a escravidão, com os seus mercados, ferros de marcar e a exploração intensiva" (p. 44).

Um viajante inglês escreveu que os portugueses marcavam os seus escravos "como nós marcamos nossas ovelhas, com ferros em brasa", e outro viajante que visitou o mercado de escravos de Constantinopla observou que os compradores levavam os escravos para uma sala próxima, onde os examinavam nus, apalpando-os "como nós apalpamos as animais para verificar a sua gordura e os músculos". Um ourives do século XVIII anunciou "cadeados de prata para negros e cães". Os pasquines denunciando escravos fugitivos, muitas vezes incluíam um desenho deles com colares no pescoço (Thomas, 1983, pp. 44-45).

Nas colônias americanas das Carolinas, Virgínia, Pensilvânia e Nova Jersey, a punição para infrações, tais como fugir ou bater numa pessoa branca, era a castração. Em alguns

deles, as leis que regiam esta punição foram escritas de uma forma que poderia ser aplicada a qualquer pessoa negra, livre ou escravo. A castração, algo inexistente na lei inglesa, foi um recurso genuinamente americano, defendida por muitos colonos como algo necessário para reduzir e suprimir uma raça bárbara e lasciva (Jordan, 1974). "A castração dos negros indicava claramente a necessidade de fazer os brancos se autoconvencerem de que eles eram realmente superiores", escreveu Winthrop Jordan, "e ilustra dramaticamente a facilidade com que os brancos aplicaram aos negros o tratamento que eles usaram com seus touros e cavalos para acalmar o seu 'caráter' pela amputação" (p. 82).

Na América, a marcação com ferro quente foi usada como um sistema para identificar escravos, até o final do século XVIII.¹² Os espanhóis marcaram os escravos índios no rosto, usando um ferro novo sempre que o escravo mudava de mãos, de modo que alguns deles tinham seus rostos cobertos de letras, além da marca régia (Todorov, 2002). No sul dos Estados Unidos, no século XIX, a marcação com ferro quente foi utilizada como punição para os escravos fugitivos ou insubordinados, embora tenha continuado a ser empregada como sistema de identificação. Na Carolina do Sul, até 1833, foi usada a marcação com um ferro quente, e foi permitida a

¹² "Em certo país caribenho, para marcar o gado se utilizam os mesmos ferros que se utilizavam para marcar escravos no século XVIII" (Patterson, 1982, p. 59).

amputação da orelha como punição por infracções cometidas pelos escravos.¹³ Um proprietário da Geórgia punia seus fugitivos tirando a unha do dedão do pé com um alicate (Stampp, 1966).

Na América do Sul, quando os escravos que escapavam eram capturados, seus proprietários marcavam seus ombros. No entanto, quando eles descobriam que os escravos consideravam a marca como uma decoração, "paralisavam" os escravos capturados cortando deles o tendão de Aquiles de um dos seus pés (Patterson, 1982). Em 1838, um proprietário de escravos na Carolina do Norte se gabava de que ele havia recentemente marcado uma fugitiva "com um ferro quente no rosto, com a qual tentou gravar um 'M'". Dez anos mais tarde, um proprietário de escravos de Kentucky identificou um fugitivo por uma marca de ferro "como um 'L' remendado no peito" (Stampp, 1966).

Ainda que a marcação e mutilação de escravos tenha começado a cair em desuso em meados do século XIX, em alguns lugares continuou a ser permitida. No Mississippi e no

Alabama continuou-se utilizando as "marcas na mão" por infrações menores que não mereciam a pena de morte. Em 1831, um carcereiro da Louisiana relatou que tinha em custódia um fugitivo "recém-castrado, que não está bem". Outro escreveu que seu vizinho "havia castrado três de seus homens" (Stampp, 1966, p. 188). Um, descoberto enquanto ajudava escravos fugitivos, foi marcado na mão com as letras "SS" (*slave stealer* ou "ladrão de escravos") (Aptheker, 1989).

Os proprietários algemavam seus escravos pela mesma razão que os pastores: para limitar a sua mobilidade. Um proprietário do Mississippi colocou "um grilhão em cada tornozelo, conectado com uma corda" na sua escrava Maria, depois de tê-la pego novamente quando ela fugiu. Quando Albert, um dos fugitivos, foi capturado, eles colocaram um "colar de ferro no pescoço". Ele também amarrou com "uma bola de ferro e uma corrente" a Woodson, um fugitivo obstinado. Um residente de Kentucky recordava ter visto escravos no campo com colares de ferro e sinos pendurados neles. No entanto, esses impedimentos aparentemente não cumpriam com o que era esperado, uma vez que muitos anúncios em jornais do Sul da época indicavam que escravos fugitivos usavam correntes no momento de fuga. Em um livro diário do ano de 1844 aparecem estas três entradas: "Alonzo escapou com suas correntes em 17 de julho", "Alonzo foi capturado sem suas correntes em 30 de julho", "colocamos as correntes de volta para Alonzo no 31 de julho". Um fugitivo de

¹³ "Na Europa as autoridades locais chegaram a marcar a fogo os ciganos e colocar-lhes argolas de ferro em seus pescoços". (Kenrick & Puxon, 1972, pp. 43, 54). "Na França, durante o reinado de Luís XIV, se marcavam os judeus e lhes raspavam as cabeças; na Morávia e na Bohemia, as autoridades cortavam as orelhas das ciganas". (Fonseca, 1997, p. 229) "Ao chegar a Auschwitz-Birkenau, os nazis tatuavam e raspavam os ciganos". (Kenrick & Puxon, 1972, p. 155).

Louisiana chamado Peter "tinha um grilhão de ferro em cada tornozelo e dele pendia uma corrente no momento da fuga" (Stampp, 1966, p. 174). Os negros norte-americanos, livres ou escravos, eram legalmente considerados como animais de estimação (Wise, 2000).

A dominação do homem sobre os animais

Quando apareceram as primeiras civilizações nos vales dos rios do Egito, Mesopotâmia, Índia e China, a exploração de animais em cativeiro para obter deles alimentos, leite, couros e alavancar seu poder de tração foi tão integrado, que as religiões que surgiram a partir dessas civilizações, incluindo a tradição judaico-cristã, entronizaram o conceito de que o mundo foi criado para o gozo da espécie humana (Wise, 2000).¹⁴

De acordo com Gênesis: "Deus disse: 'Produz a terra seres viventes segundo as suas espécies: bovinos, répteis e insetos terrestres segundo a sua espécie'. E assim foi" (Gênesis, 1, 25-6). Então, segundo diz o texto, Deus fez o homem "à nossa

¹⁴ "Tanto os gregos como os hebreus e os cristãos não tiveram nenhum inconveniente em aceitar que o fim máximo do universo eram eles mesmos", escreve Wise (2000). "Mas não existe nenhum dado científico no momento que apóie aos demais animais, ou qualquer outra coisa, tudo foi feito para nós". Wise recomenda a quem professa tais pontos de vista "que se desprendam de tão pueris crenças" (p. 264-265).

imagem, conforme a nossa semelhança" e permitiu que ele mandasse" sobre os peixes do mar, sobre as aves do céu e sobre todos os animais terrestres e vermes, e todos os répteis que rastejam sobre a terra". Philip Kapleau (1988) escreveu que alguns ambientalistas e historiadores acreditam que "essas palavras fatídicas da Bíblia têm dado o curso destrutivo da civilização ocidental por dois milênios de anos" (p. 21). O ecologista e sociólogo Ian McHarg, em uma conferência sobre a atitude do homem ocidental no que diz respeito à natureza, disse que

(...) se procurarmos um texto para explicar, para ser acreditado e praticado literalmente, ou só aceito implicitamente, sem recorrer a suas origens teológicas, toda a destruição e o saque realizado pelo homem ocidental há 2000 anos pelo menos, não precisaria ir além dessa arrepiante e calamitosa passagem (Kapleau, 1988, p. 21-23).

Se, como narra o Gênesis, o homem pecou quando Adão comeu o fruto proibido no Jardim do Éden, diz Kapleau que, então "seu segundo grande pecado foi o de ceder à tentação de matar essas criaturas iguais a ele e comê-las". O autor sugere que o passo para o tornar-se carnívoro deve ter ocorrido durante o período de glaciação em tempos pré-históricos, ao desaparecer um manto de gelo a vegetação, até então o alimento para o homem, ou deve ter ocorrido como

consequência do prestígio associado ao abate dos mamíferos de grande porte que dominaram grande parte do planeta. “De qualquer maneira, pode-se argumentar que o terror, a violência, o derramamento de sangue, o massacre de humanos e, finalmente, a guerra, tiveram a sua origem nesse nefasto acontecimento” (Kapleau, 1988, p. 1).

A passagem de Gênesis, que dá ao homem o domínio sobre outras criaturas refletiu a realidade social e política existente no momento em que foi escrita.¹⁵ Como observa Milan Kundera, Gênesis foi escrito do ponto de vista do homem:

Já no início de Gênesis nos é dito que Deus criou o homem com objetivo de lhe dar o domínio sobre os peixes, pássaros e outras criaturas. Claro, Gênesis foi escrito por um homem, não por um cavalo. Não há certeza de que Deus realmente deu ao homem algum poder sobre as outras criaturas. Mais provável parece que, de fato, foi o homem que inventou Deus para santificar o domínio sobre o cavalo e sobre a vaca que já havia usurpado. Porque o direito de matar uma vaca ou uma rena é a única coisa que toda a humanidade

¹⁵“Para cada exemplar da Bíblia de Gutenberg impressa no século XV, foi necessário decapitar 170 vitelos abatidos enquanto ainda eram amamentados para que suas peles fossem usadas como pergaminho. Para os primeiros 35 exemplares da Bíblia de Gutenberg foi necessário o abate de cerca de 6000 vitelos em fase de aleitamento” (Salisbury, 1994, p. 23).

concorda, mesmo em meio as mais sangrentas das guerras (Kundera, 1999, p. 286).

Embora a Bíblia hebraica aceite o princípio da supremacia humana outorgada por Deus, suas leis contra o abuso de animais (*tza'ar ba'alei chayim*) e sua condenação de crueldade para com eles de algum jeito atenua as consequências de tal princípio. “O judaísmo é radical em seu reconhecimento de que, na prática, os animais têm certos direitos básicos”, escreveu Andrew Linzey Dan Cohn-Sherbok (1997). “Isto é evidente em uma série de preceitos na lei hebraica, onde, embora o uso dos animais seja autorizado, especifica que os homens devem se abster de causar dor a qualquer criatura criada por Deus” (p. 23).

Esta tradição judaica de compaixão para com os animais é citada na Torá, que determina que os animais devem descansar durante a Sabá, proíbe colocar no mesmo lugar um animal fraco e um animal forte, prescreve que aos animais utilizados para debulhar seja permitido pastar e outras coisas. Isaías colocou a questão sem rodeios, como sempre faziam os profetas: “Aquele que mata um boi é como se tivesse matado a um homem” (Isaias, 66:3).

O posterior Talmud, com seus comentários, estendeu essa tradição ao proibir os passatempos sangrentos, incluindo a caça “por diversão” e decretando que os judeus não se

alimentassem até ter dado de comer a seus animais. Tanta importância foi atribuída à obrigação de cuidar dos animais, que um judeu era legalmente autorizado a adiar o cumprimento de um preceito rabínico até depois de haver dado de comer a eles (Cantor, 1995). O *Código da Lei (Sefer Hasidim)* expressou isso de forma sucinta: "É proibida pela lei da Torá provocar qualquer dano a qualquer criatura viva; pelo contrário, é a nossa obrigação aliviá-los da dor" (Shwartz, 1992).

Na Bíblia são lembrados tempos menos violentos e se esperam épocas mais benignas. De acordo com Gênesis, no início da história humana houve um Éden, onde Adão e Eva viviam em paz e harmonia com os animais, e em que a intenção divina era a de que todas as criaturas vivas se alimentassem de plantas, sem comer uns aos outros (Genesis, 1: 29). "Nos pareça desejável e prático ou não", escreve o teólogo protestante Karl Barth, "a dieta que o Criador atribuiu ao homem e as bestas era uma dieta vegetariana" (Cartmill, 1993, p. 255). Além disso, diz a tradição judaica que, em uma futura era messiânica será restaurada a atmosfera não-violenta que prevaleceu no momento da criação. Até que isso aconteça, no judaísmo, que em linhas gerais não progrediu além da ingestão de carne, a tradição de ser compassivos para com os animais ainda é algo potencialmente promissor que espera ser colocado em prática.

Nos textos da civilização greco-romana que chegaram até nós, não há considerações humanitárias semelhantes. Aristóteles e outros pensadores da Antiguidade clássica colocaram uma barreira formidável entre os seres humanos e os outros animais, dizendo que, como eles não tinham razão, era necessário englobá-los na categoria de objetos inanimados. Em sua *Política*, Aristóteles escreveu que "os animais existem para o benefício do homem" e que a natureza criou todos os animais para ele (Wise, 2000, p. 13). Da mesma forma, os estoicos defendiam que a única finalidade da natureza era para servir às necessidades do homem (Thomas, 1983, p. 17; Wise, 2000).¹⁶

Aristóteles disse que o domínio do homem sobre os animais também era estendido aos escravos e mulheres, outra visão que refletia a realidade política de seu tempo e lugar, em que a escravidão humana e a subordinação das mulheres eram a norma aceita. Em *Política*, Aristóteles escreveu que as pessoas "não-civilizadas", como os aqueus e os trácios, eram "escravos por natureza, tão inferiores aos seus pares como o corpo é para a alma, ou os animais para o homem" (Cartmill, 1993, pp. 40-41). Aristóteles acreditava que era tão permitido

¹⁶ Na atualidade este ponto de vista da cultura ocidental, tão profundamente enraizado, está sendo cada dia mais colocado em questão. "Os animais do mundo existem por suas próprias razões", escreve Alice Walter. "Não foram criados para os humanos, do mesmo modo que os negros não foram feitos para os brancos, nem as mulheres para os homens" (Prólogo em Spiegel, 1996, p. 14).

escravizar as pessoas que não desfrutavam de "razão", como era aprisionar os animais. "Os escravos e animais em nada contribuem para o bem comum e, em geral, não fazem se não ir a seu ar" (Mason, 1997, p. 228). Anthony Pagden (1988) escreve que desde que o escravo é condenado a uma vida de servidão perpétua, "as suas obrigações são indistinguíveis dos animais de tração e sua aquisição pode ser comparada à caça" (p.43).

No século I a.C., o filósofo e político romano Cícero afirmou que tudo no mundo foi criado para uma finalidade: "Assim, grãos e frutas que a terra produz foram criados para os animais, e os animais para o homem" (Wise, 2000, p. 15). Ele faz um dos seus personagens declarar que "os homens podem tirar proveito dos animais para seus próprios propósitos, sem que isso constitua uma injustiça" (p. 16). Cícero expressou o ponto de vista de greco-romano do domínio do homem sobre a natureza, declarando:

Nós somos proprietários inalienáveis do que a terra produz. Desfrutamos de picos e planícies. São nossos os rios. Colocamos as sementes e plantamos árvores. Fertilizamos o solo. Fechamos, desviamos e dirigimos o fluxo dos rios; em poucas palavras, com as nossas mãos e através de várias intervenções ao longo do mundo, nós nos esforçamos para transformar a natureza (Mason, 1997, p. 34).

O direito romano, como as nossas leis atuais, classificava os animais como propriedade e, portanto, como coisas sem direitos inerentes. O direito dos seres humanos de arrebatá-los a vida e a liberdade era tão enredado no pensamento e na lei Romana que nunca foi questionado, então nunca precisou ser justificado (Wise, 2000). Matt Cartmill (1993) escreve que no mundo greco-romano, "os animais foram tratados rotineiramente com uma mistura de indiferença e sadismo brutal" (p. 41).¹⁷ Na verdade, em toda a literatura greco-romana, encontramos apenas dois incidentes que podem ser considerados uma rejeição da crueldade aos animais. Em um deles, Plutarco diz que os atenienses expulsaram da cidade um homem porque ele tinha esfolado um carneiro enquanto ele ainda estava vivo.

O segundo caso ocorreu em 55 a.C., em uma caça organizada por Pompeu em um grande anfiteatro romano. Para divertir os espectadores, vários tipos de animais, desde leões até veados, foram introduzidos nas areias, onde alguns caçadores fortemente armados os perseguiram até matá-los. Segundo o relato de Dio Cassius, em um dos últimos dias dos jogos de Pompeu, os romanos introduziram dezoito elefantes no circo. Quando os caçadores armados os atacaram, os elefantes feridos, em vez de atacar, "começaram a dar voltas,

¹⁷ Toynbee (1973) fala do prazer que a cultura romana encontrou nos "espantosos sofrimentos e agoniantes mortes de enormes quantidades de magníficas e nobres criaturas" (p. 21).

erguendo para o céu suas trombas queixando-se amargamente, o público teve pena deles, ao contrário do que Pompeu tinha antecipado" (Cartmill, 1993, p. 41). Cícero, que estava lá, escreveu a um de seus amigos que "todo o incidente foi tingido com um ar de melancolia, um sentimento piedoso que estas feras enormes tinham algo em comum com a humanidade" (p. 42).

O cristianismo endossou o conceito de supremacia humana dos gregos e judeus (exceto, neste último caso, no que diz respeito à ênfase da Bíblia se comportar compassivamente com os animais). Agostinho de Hipona (354- 430 DC) escreveu que o Quinto Mandamento ("Não matarás") referia-se apenas à vida humana, sem que ela fosse estendida a "coisas vivas irracionais, mesmo se nadam, voam, andam ou engatinham, porque elas não estão associadas conosco em uma comunidade da razão. [...]. É por isso que o Criador decretou que suas vidas de forma muito precisa e sua morte, estivessem sujeitas à nossa conveniência" (Ascione & Arkow, 1999, p. 45).¹⁸

O teólogo medieval Tomás de Aquino (1225-1274) declarou que era lícito matar animais porque "a vida dos

animais [...] não se preserva apenas para eles, se não para o homem" (Salisbury, 1994, p. 16-17). Ele não só se limitou a negar a existência da razão em animais; também lhes negou a possibilidade de vida após a morte. Tal como Aristóteles, cujo pensamento incorporou em sua teologia, Tomás de Aquino acreditava que apenas a parte racional do espírito sobrevivia à morte. Como os animais careciam da capacidade de raciocínio, deduzia-se que seus espíritos, ao contrário do espírito do homem, se apagavam com suas mortes.

Ao dissipar um além-vida para a os animais, Aquino tranquilizou os cristãos da possibilidade alarmante de esbarrar em outro mundo com os espíritos dos animais martirizados por eles no mundo terreno. Sua visão contribuiu para tranquilizar a Europa cristã, permitindo-a adotar a atitude de que não era imoral explorar e sacrificar outras espécies, e que não tinham motivos para se sentirem constrangidos por isso. Chegou inclusive a reinterpretar aquelas passagens do Velho Testamento que defendiam a compaixão para com os animais, para torná-las consistentes com a sua afirmação de que o homem não tinha absolutamente nenhuma obrigação moral para com eles (Ascione & Arkow, 1999).

Apesar do apoio que a Igreja vem prestando a essa divisão humanos/animais, desde os primeiros textos apócrifos em diante, sempre existiu uma corrente pró-animais no interior do cristianismo. Nela se incluem os padres da Igreja do século

¹⁸Joyce Salisbury (1994, capítulos 4 e 5) escreve que durante a Idade Média a utilização de animais como modelos de comportamento humano em fábulas literárias, assim como as crenças populares em criaturas meio humanas, borrou a linha que separava as pessoas dos animais, inclusive no momento em que Aquino e outros pensadores cristãos reforçavam a diferença absoluta entre as espécies.

IV, Basilio e Ambrosio, os santos celtas, São Francisco de Assis, Santo Antônio de Pádua, São Boaventura, C. S. Lewis e muitos teólogos e estudiosos contemporâneos, tais como Andrew Linzey, John Cobb e outros.¹⁹ Num artigo intitulado "Rumo a uma relação mais justa com os animais", publicado na edição de 7 de Dezembro de 2000, em *L'Osservatore Romano*, a funcionária do Vaticano Marie Hendrickx, escreveu que o "domínio" do homem sobre o mundo natural não implica o direito de matar indiscriminadamente e infligir sofrimento desnecessário aos animais, questionando a moralidade relativamente à maneira com que nós tratamos os animais de hoje; especialmente em relação à crueldade implícita na produção de alimentos, experimentos com animais, no uso de peles e nas touradas.²⁰

A grande cadeia da existência

O conceito da grande cadeia da existência, formulado por Platão, o professor de Aristóteles, formalizou a crença de que os gregos tinham que estar em uma posição mais elevada do que a dos não gregos, mulheres, escravos e, claro, dos animais.

¹⁹ Entre outros escritores cristãos que trataram sobre a questão do respeito e da justiça com os animais se encontram John Baker, Stephen Webb, Gary Kowalski, J. R. Hyland y Jay McDaniel. Para uma boa perspectiva do esforço do cristianismo moderno para transcender sua tradição humano-centrista, ver Gottlieb (1996).

²⁰ Satya (Janeiro, 2000). Disponível em: <http://www.satyamag.com/jan00/index.html>

A pergunta concernente ao motivo pelo qual um criador perfeito iria criar um mundo com criaturas imperfeitas foi contestada por Platão, o qual disse que se o mundo fosse completo tinha que existir toda uma gama de seres diferentes, organizados hierarquicamente em uma cadeia descendente desde os deuses imortais lá em cima, através de seres humanos, antes de terminar em animais, plantas, minerais e finalmente terra. A parte humana da cadeia estava também organizada hierarquicamente, começando com os gregos civilizados e terminando com escravos (Lovejoy, 1983).

O Cristianismo Medieval transpôs a imagem platônica como uma escada, com Deus no patamar superior e os crentes europeus na primeira etapa; uma posição que lhes outorgou uma autoridade delegada como supervisores e administradores dos outros escalões considerados inferiores. A ideia de que o homem europeu, por mais imperfeito e pecaminoso que fosse, ocupava na terra uma posição comparável com a de Deus no universo se tornou um conceito central no pensamento religioso e filosófico da civilização ocidental no que se refere à posição do homem na natureza (Mason, 1997). Assim, o homem europeu se considerou com uma autoridade praticamente ilimitada, capaz de governar o mundo natural como "representante vice-rei do Deus todo-poderoso" (Thomas, 1983, p. 18).

O jurista do século XV Sir John Fortescue considerou a ordem hierárquica de todas as coisas como um reflexo da perfeita ordem instituída por Deus no universo, na qual "o anjo está colocado sobre o anjo na classificação após a classificação do reino celestial; o homem é colocado sobre o homem, a besta sobre a besta, o pássaro sobre o pássaro e o peixe sobre o peixe; na terra, no mar e no ar". Ele argumentou que "não há verme que se arraste no chão, pássaro que voe no ar, peixe que nade através das profundezas, que não tenha sido incluído na ordem desta cadeia com a harmonia mais harmoniosa". A sua conclusão foi que nosso universo está perfeitamente hierarquizado "desde o mais alto anjo para o último de sua espécie, é impossível encontrar um que não tenha um superior e um inferior" e que "desde o homem para a minhoca, não existe criatura que não seja de qualquer respeito superior a outra, e inferior a outra" (Tillyard, 1984, p. 27).

A grande cadeia explica a razão pela qual certas classes sociais eram por natureza subordinadas a outras, em uma sociedade em que a divindade atribuía a cada classe um determinado lugar. Na arte cristã medieval, escreve John Weiss, "os príncipes e sacerdotes foram representados no topo da sociedade, seguido pelos nobres; depois deles vieram os comerciantes, artesãos, camponeses, mendigos, atores e prostitutas, com os judeus fechando o desfile" (Weiss, 1996, p 45).

Essa hierarquia, que significava uma ordem dentro da sociedade humana, era considerada contínua, já que o tecido perfeito da criação divina não poderia ter espaços em branco. O teólogo Nicolaus Cusanus escreveu que "a espécie mais elevada de um gênero coincide com a menor de um gênero superior, para que o universo seja um, perfeito e contínuo" (Lovejoy, 1983, p. 80).

Essa visão de uma hierarquia natural, sem interrupção da continuidade conduziu à criação de uma categoria de seres "sub-humanos", escreve Anthony Pagden (1988), "um 'homem' tão perto do limite da besta que outros homens não podem reconhecê-lo como membro de pleno direito da mesma espécie" (p. 22). A maioria dos membros dessa categoria sub-humana foram feitos para ser o que Aquino chamou "instrumentos de serviço animados" ou escravos. Mas, considerou-se que os membros inferiores da categoria fronteira vinham de uma linhagem tão corrupta, como Hayden White escreveu, eram "homens caídos abaixo da própria condição animal; todos lhes viram as costas e, em geral, podem ser mortos com impunidade" (apud Stannard, 1992, p. 173). Essa foi a atitude dos europeus em seus primeiros encontros com os povos nativos da África, Ásia e América.

Mesmo já avançado o Renascimento e o Iluminismo, os principais pensadores europeus continuaram a aceitar a interconexão de espécies solapadas implícita na grande cadeia

da existência. Filósofos ilustres como Gotfried Leibniz e John Locke acreditavam na existência de criaturas meio animais e meio humanas. Carl Linnaeus, quem criou a classificação de plantas e animais moderna, encontrou um buraco nesse sistema para o *homo ferus*, um homem selvagem, "com quatro pés, mudo e peludo" (Thomas, 1983, p. 134). Os relatórios que chegaram à Europa sobre os povos recém-descobertos em África, Ásia e América alimentaram o imaginário popular com contos de fantasia sobre criaturas que eram parte homem e parte animal.²¹

A divisória homem-animal

No início da era moderna, o conceito do homem como a coroa da criação era a visão prevalente. "O homem, se olharmos para as causas finais, pode ser considerado o centro do mundo", escreveu Francis Bacon (1561-1629), "porque se tirassem do mundo o homem, o resto pareceria perdido, sem objetivo e sem propósito" (Thomas, 1983, p. 18). De acordo com esta visão antropocêntrica, os animais foram criados para os homens, cada um com uma finalidade específica para um uso específico. Macacos e cacatuas foram feitos "para a

²¹ O prestigiado jesuíta Joseph Francoi Lafitan em "Costumbres de los indios americanos comparadas con las costumbres de los tiempos primitivos" inclui uma ilustração de um índio nativo sem cabeça, cuja face estava implantada em seu peito (Stannard, 1992, p. 227).

diversão humana", enquanto pássaros foram criados "deliberadamente para entreter e fazer curtir a humanidade" (p. 19).

A tentativa mais ambiciosa de alargar o fosso entre animais e humanos era uma doutrina originalmente formulada por um médico espanhol em 1554, mas se expandiu e se espalhou de forma independente na década de 1630 através do filósofo e cientista francês René Descartes. Esta doutrina, desenvolvida por seus discípulos, propôs que "os animais eram meras máquinas ou robôs, semelhante a relógios, capazes de comportamentos complexos, mas totalmente desprovidos de expressão, raciocínio ou, em algumas interpretações, mesmo de sensibilidade" (Thomas, 1983, p. 33).

Os seguidores de Descartes sustentavam que os animais não sentiam dor e proclamaram que gritos, uivos e gemidos eram inexprimíveis reflexos externos, mas desconectados de qualquer sensação interna. Ao alargar o fosso entre o homem e os animais a esse ponto, foi obtido o melhor argumento dado até então para justificar a exploração dos animais pelo homem. O cartesianismo não só absolveu Deus de toda a culpa no fato de causar dor injustificadamente aos animais inocentes por tolerar que os humanos os tratassem mal, mas também justificou a superioridade do homem, libertando-o, de acordo com Descartes, de "toda a responsabilidade moral, pelos muitos animais que mata e come".

Keith Thomas (1983) escreve que ao negar a imortalidade dos animais "foi evitada qualquer dúvida que pudesse pairar sobre o direito do homem a explorar os seres brutos da criação" (p. 34). Portanto, tal como os cartesianos observaram, se os animais realmente possuíam potencial de serem imortais, então, "as liberdades que os homens tomaram com eles teriam sido impossíveis de justificar, e conceder uma sensibilidade aos animais teria convertido o comportamento do homem em algo intoleravelmente cruel" (p. 34).

Ao designar o homem como senhor da natureza, Descartes criou um abismo absoluto entre o homem e o resto da natureza, que facilitou o caminho para o exercício da dominação humana sem equívocos. James Serpell (1986) escreve que a crença dos primeiros cristãos (e aristotélicos) de que os animais foram criados para o gozo da humanidade, combinada com a visão cartesiana de que eles eram incapazes de sofrimento, nos deu "uma licença para matar, permissão para usar e abusar impunemente de outras formas de vida" (p. 170).

Na Inglaterra e no resto do Ocidente, essa doutrina da supremacia humana se tornou um dogma indiscutível. "Na ascensão do bruto ao homem", escreveu Oliver Goldsmith (1730-1774), a fronteira é posta fortemente e claramente; É intransitável. O naturalista William Bingley (1774-1823) escreveu que "a barreira que separa os homens do bruto é fixa

e imutável". Para uma civilização que rotineiramente explodiu, matou e comeu animais, admitir o contrário significaria enfrentar muitas e perturbadoras questões éticas (Thomas, 1983).

As ideias negacionistas sobre animais permitiram que as pessoas projetassem neles qualidades próprias que não gostavam e facilitou a tarefa humana que visava se definir por oposição ao comportamento animal, enfatizando o que consideravam distintivo e louvável na maneira de ser humano. "Os homens atribuíram aos animais aqueles impulsos naturais de si mesmos que mais os assustavam: ferocidade, ganância ou sexualidade", escreve Thomas, "mesmo que fosse o homem, e não a besta, aquele que fazia a guerra contra o seu próximo, que comia até se indispor e que era sexualmente ativo em qualquer época do ano" (Thomas, 1983, pp. 40-41).

Essa grande divisão entre animais humanos e não humanos ainda justificou e continua ainda a justificar a caça, o consumo de carne, a experimentação animal e todos os tipos de crueldades exercidas sobre os animais. Como escreveram Carl Sagan e Ann Druyan, "para impor a nossa vontade, fazê-los trabalhar a nosso favor, usá-los como vestido e comê-los sem qualquer alarmante pitada de culpa ou remorso, é essencial previamente fazer uma distinção clara entre os seres humanos e 'animais'". O seu desastre não tem nenhuma importância para nós, pois eles não são semelhantes a nós. "Aos animais

que temos escravizado”, escreveu Charles Darwin, “nós não os consideramos nossos iguais” (Sagan & Druyan, 1993, p. 365).²²

Menos que humano

A grande divisão entre humanos e animais propiciou o surgimento de uma norma com a qual se julga outras pessoas, tanto dentro da própria esfera cultural como em sociedades estrangeiras. Se definir a essência da humanidade como uma qualidade ou um conjunto de qualidades específicas (tais como a razão, a linguagem inteligível, a religião, a cultura ou os bons costumes), se depreendia que alguém que não as tivesse era um "sub-humano". Aqueles assim julgados eram vistos como bestas úteis que deveriam ser domadas, domesticadas e mantidas na rédea, ou como predadores e pragas a serem eliminados (Thomas, 1983).

Este pensamento hierárquico, com base na domesticação e escravização animal começou há 11.000 anos atrás, condenou e encorajou a opressão de pessoas consideradas

²² Albert Schweitzer (1950) criticou a filosofia ocidental por não dar “o decisivo passo de converter a bondade para com os animais em um imperativo ético, colocando-a no mesmo nível da bondade para com os humanos”. Escreveu que “a ética de nosso mundo ocidental até agora se limitou à relação do homem com o homem. Mas esta é uma ética coxa. Necessitamos de uma ética sem fronteiras em que se incluam também os animais” (pp. 30, 183).

como animais ou equivalentes. A ética da dominação humana que promove e justifica a exploração de animais legítima a opressão do homem supostamente em um estado animal. O filósofo e biólogo alemão Ernst Haeckel (1834-1919), cujas ideias tiveram uma forte influência sobre a ideologia nazista, sustentou que uma vez que as raças não-europeias estavam "psicologicamente mais perto de mamíferos (como macacos ou cães) do as dos europeus civilizados devemos, por consequência, *atribuir um valor completamente distinto para as suas vidas*" (Lifton, 1986, p. 441-442).²³

Os europeus consideravam o colonialismo como uma extensão natural da supremacia do homem sobre o reino animal, porque a "muitos lhes parecia claro que a raça branca, ao ser crítica, provou ser superior à raças inferiores, de modo análogo a como a espécie humana em geral havia provado ser superior a outras espécies animais ao lhes dominar e lhes render" (Cartmill, 1993, p. 135).²⁴ Tanto na África e na Índia como em outras colônias europeias, a caça se tornou a epítome perfeita de dominação branca sobre a terra, sobre os animais e as pessoas.

²³ Os antropólogos alemães formados na escola haeckeliana se converteram em entusiastas partidários da “higiene racial” nazi na década de 1930.

²⁴ Segundo Nick Fiddes, autor de *Meat: A Natural Symbol*, a ingestão de carne é símbolo essencial da supremacia humana, porque “representa o controle humano do mundo natural. Ao consumir a carne dos músculos de outros animais altamente evoluídos assentamos nosso poder supremo” (Salisbury, 1994, p. 55).

Na África Oriental britânica, por exemplo, um caçador branco no safari sempre levava entre quarenta e cem carregadores nativos e servos. Eles foram chamados simplesmente de *boy* ("menino") e dormiam ao relento, enquanto que para o caçador, vestindo um uniforme adequado para caçar e alojado numa tenda confortável, estava reservado o tratamento de *master* ("mestre"). Os índios caminhavam cada dia levando pacotes de vinte e cinco quilos sobre a cabeça, enquanto o caçador não levava nada, nem mesmo a sua arma, que um "menino do rifle" carregava para ele. O ritual não deixou dúvidas sobre quem estava no comando. Como o famoso caçador de tigres Ralph Stanley-Robinson lembrou a seus companheiros antes de iniciar um safari, "O objetivo desta caça é imperial. Aqui, nós somos os mestres" (Cartmill, 1993, p. 135-136).²⁵

Assim, com os animais já aceitos como "vida inferior" destinada à exploração e ao abate, a designação de humanos "inferiores" como animais propiciou o caminho para a sua submissão e aniquilação. Em *Genocide: Its Political Use in the Twentieth Century* [Genocídio: a sua política de uso no século XX], Leo Kuper (1981) escreve: "O mundo dos animais tem sido um terreno particularmente fértil em metáforas desumanizadoras". As pessoas designadas como animais" têm sido frequentemente caçadas como animais" (p. 88).

²⁵ Ver também Parte III ("Animales e imperio") de Harriet Ritvo (1987).

Bibliografia

- Aptheker, H. (1989). *Abolitionism: A Revolutionary Movement*. Boston: Twayne.
- Ascione, F.R., & Arkow, P. (Eds.) (1999), *Child Abuse, Domestic Violence and Animal Abuse: Linking the Circles of Compassion for Prevention and Intervention*. West Lafayette, IN: Purdue University Press.
- Bentham, J. (1789). *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*.
- Cantor, A. (1983). "¿Qué podemos aprender del modo en que una cultura trata a los animales?", *Ms.*, agosto, p. 27.
- Cantor, A. (1995). *Jewish Women, Jewish Men: The Legacy of Patriarchy in Jewish Life*. San Francisco: Harper and Row.
- Cartmill, M. (1993). *A View to a Death in the Morning: Hunting and Nature Through History*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Cranstone, B. (1969). Animal husbandry: the evidence from ethnography, em Ucko, P. J., e Dimbleby G. W. (Eds.), *Domestication and Exploitation*. Chicago: Aldine Publishing Company
- Diamond, J. (2007). *El tercer chimpancé: Origen y futuro del ser humano*. Barcelona: Debate.

- Dudley, E., & Novak, M. (1972). *The Wild Man Within: An Image of Western Thought from the Renaissance to Romanticism*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Ehrenreich, B. (2000). *Ritos de sangre*. Madrid: Espasa Calpe.
- Fisher, E. (1979). *Women's Creation: Sexual Evolution and the Shaping of Society*. Nueva York: Doubleday.
- Fonseca, I. (1997). *Enterradme de pie: El camino de los gitanos*. Barcelona: Península.
- Freud, S. (1916/1917). Fixação em traumas – o inconsciente, em *Conferências de Introdução à Psicanálise*, parte III, conferência XVII, Complete Works, vol. XVI.
- Freud, S. (1917). *Una dificultad del psicoanálisis*.
- Gruñe, L. (1993). Desmantelamos la opresión: análisis de la conexión entre las mujeres y los animales, em Greta Gaard (Ed.), *Ecofeminism: Women, Animals, Nature*. Filadelfia: Temple University Press.
- Godlovitch, S., Godlovitch, R., & Harris, J. (Eds.) (1972). *Animals, Men and Morals: An Enquiry into the Maltreatment of Non-humans*. Nueva York: Taplinger.
- Gottlieb, R. S. (Ed.) (1996). *This Sacred Earth: Religion, Nature, Environment*. Nueva York: Routledge.
- Jacoby, K. (1994). "Slaves by nature? Domestic animals and human slaves", *Slavery & Abolition: A Journal of Slave and Post-Slave Studies*, vol. 15, (1), pp. 89-99.
- Jonson, A., & Earle, T. (2003). *La evolución de las sociedades humanas*. Barcelona: Ariel.
- Jordan, W. (1974). *The White Man's Burden: Historical Origins of Racism in the United States*. Nueva York: Oxford University Press.
- Kalechofsky, R. (1992). *Judaism and Animal Rights: Classical and Contemporary Responses*. Marblehead, MA: Micah Publications.
- Kapleau, P. (1988). *El respeto a la vida: la causa budista para ser vegetariano*. México: Ed. Arbol.
- Kenrick, D., & Puxon, G. (1972). *The Destiny of Europe's Gypsies*. Nueva York: Basic Books.
- Kheel, M. (1995). Licencia para matar: una crítica ecofeminista del discurso de los cazadores, em Adams, C. e Donovan, J. (Eds.), *Animals and Women: Feminist Theoretical Explorations*. Durham, N. C.: Duke University Press.
- Kundera, M. (1999). *La insoportable levedad del ser*. Barcelona: Tusquets Ed.
- Kuper, L. (1981). *Genocide: Its Political Use in the Twentieth Century*. New Haven: Yale University Press.

- Leakey, R., & Lewin, R. (1999). *Nuestros orígenes: en busca de lo que nos hace humanos*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Lerner, G. (1990). *La creación del patriarcado*. Barcelona: Crítica.
- Lifton, R.J. (1986). *The Nazi Doctors: Medical Killing and the Psychology of Genocide*. Nueva York: Basic Books.
- Linzey, A., & Cohn-Sherbok, D., (1997). *Alter Noah: Animals and the Liberation of Theology*. Nueva York: Casell.
- Lovejoy, A. (1983). *La gran cadena del ser*. Barcelona: Icaria.
- Mason, J. (1997). *An Unnatural Order: Why are we are Destroying the Planet and Each Other*. Nueva York: Continuum.
- Moretti, L. (1999). *All Heaven in a Rage: Essays on the Eating of Animals*. Chico, CA: MBK Publishing.
- Pagden, A. (1988). *La caída del hombre: El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*. Madrid: Alianza Editorial.
- Patterson, O. (1982). *Slavery and Social Death: A Comparative Study*. Cambridge, MA.: Harvard University Press.
- Ritvo, H. (1987). *The Animal Estate: The English and Other Creatures in the Victorian Age*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Sagan, S. (2006). *Los dragones del edén: especulaciones sobre la evolución de la inteligencia humana*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Sagan, C., & Druyan, A. (1993). *Sombras de antepasados olvidados: Una búsqueda de quienes somos*. Barcelona: Ballantine Books.
- Salisbury, J. (1994). *The Beast Within: Animals in the Middle Ages*. Nueva York: Routledge.
- Schwartz, R. (1992). Tsa'ar Ba'alei Chayim. Judaísmo y compasión por los animales, em Alechofsky, R.K. (Ed.), *Judaism and Animal Rights: Classical and Contemporary Responses*. Marblehead, MA.: Micah Publications.
- Schweitzer, A. (1950). *The Animal World of Albert Schweitzer: Jungle Insights into Reverence for Life*. Boston: Beacon Press.
- Serpell, J. (1986). *In the Company of Animals: A Study of Human-Animal Relationships*. Londres: Basil Blackwell.
- Serpell, J. (1999). Working out the beast: An alternative history of Western humaneness, em Ascione, F.R. e Arkow, P. (Eds.), *Child Abuse, Domestic Violence and Animal Abuse: Linking the Circles of Compassion for Prevention and Intervention*. West Lafayette, IN: Purdue University Press.
- Spencer, C. (1990). *The Heretic's Feast: A History of Vegetarianism*. Londres: Fourth Estate.

- Spiegel, M. (1996). *The Dreaded Comparison: Human and Animal Slavery*. London: Mirror Books.
- Stamp, K.M. (1966). *La esclavitud en Estados Unidos: La institución peculiar*. Vilassar de Mar: Ed. Oikos-Tau.
- Stannard, D. (1992). *American Holocaust: The Conquest of the New World*. Nueva York: Oxford University Press.
- Thomas, K. (1983). *Man and the Natural World: A History of the Modern Sensibility*. Nueva York: Pantheon Books.
- Tillyard, E. (1984). *La cosmovisión isabelina*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Todorov, T. (2002). *La conquista de América: La cuestión del otro*. Buenos Aires: Editorial Siglo XXI.
- Toynbee, J.M.C. (1973). *Animals in Roman Life and Art*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Ucko, P.J., & Dimbley, G.W. (Eds.) (1969). *The Domestication and Exploitation of Plants and Animals*. Chicago: Aldine Publishing Company.
- Washburn, S., & Lancaster, C. (1968). *The evolution of hunting*, em Lee, R.B. e DeVore, I. (Eds.), *Man the Hunter*. Chicago: Aldine Publishing Company.
- Weiss, J. (1996). *Ideology of Death: Why the Holocaust Happened in Germany*. Chicago: Ivan R. Dee.
- Wilson, E. (1993). *Is humanity suicidal?*, New York Times Magazine, disponível em: <http://www.nytimes.com/1993/06/20/magazine/l-is-humanity-suicidal-319093.html>
- Wise, S. (2000). *Rattling the Cage: Toward Legal Rights for Animals*. Cambridge, MA: Perseus Books.
- Wynne-Tyson, J. (1989). *The Extended Circle: A Common place Book of Animal Rights*. Nueva York: Paragon House.

EL NUEVO ATEÍSMO:

PROMESAS Y PROBLEMAS PARA LAS ESPECIES DISTINTAS DE LA HUMANA¹

Kim Socha²

Traducción: Lorena Murillo³

¹Este capítulo ha sido adaptado, con la autorización de la casa editorial, del libro de Kim Socha (2014) *Animal Liberation and Atheism: Dismantling the Procrustean Bed*, Farmington, MN: Freethought House.

²Posee un Ph.D. en Inglés y enseña Literatura y Escritura. Sus publicaciones incluyen: *Animal Liberation and Atheism: Dismantling the Procrustean Bed* y *Women, Destruction, and the Avant-Garde: A Paradigm for Animal Liberation* (Brill, 2012). Como activista, se concentra en el impulso a nivel de la calle por la temática de la liberación animal y participa regularmente de movimientos focalizados en poblaciones humanas marginadas y oprimidas. También enseña inglés, de forma voluntaria, a inmigrantes y refugiados de África y Centroamérica.

³Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México y traductora literaria por El Colegio de México. Tiene una muy amplia trayectoria como traductora y editora de textos académicos y literarios. Actualmente ocupa el cargo de coordinadora editorial de la *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*. Es vegana, forma de vida que promueve como parte de su activismo en favor de los derechos de los animales.

Introducción

El fallecido Victor Stenger inicia su libro *The New Atheism: Taking a Stand for Science and Reason* [El nuevo ateísmo: Una postura a favor de la ciencia y la razón], con un comentario sobre el “Juramento de Ingersoll”. Robert G. Ingersoll fue un abogado, político, orador y librepensador del siglo XIX. Stenger comenta que, aunque Ingersoll fue el portavoz de muchas causas sociales, es más conocido como “El gran agnóstico” por sus discursos que elogiaban la ética secular (Stenger, 2009). El “Juramento de Ingersoll” expone una profunda reflexión sobre la felicidad que produce el liberarse de los “fantasmas y dioses”, “de los monstruos alados de la noche”, siendo uno entonces “libre para investigar, adivinar y soñar y anhelar” (citado en Stenger, 2009, p. 9). Sin embargo, Stenger omite mencionar que Ingersoll también planteó persuasivos argumentos contra el abuso hacia los no humanos y el medio ambiente.

Siendo justos, no habría mucha razón para que Stenger hiciera mención de los no humanos en su examen sobre el nuevo ateísmo que, al igual que la religión, es predominantemente antropocéntrico. En *The New Atheism*, Stenger explica las bases científicas y racionales del movimiento, pero también sostiene que esos fundamentos no niegan el goce humano con la música, el arte y otros placeres estéticos que no pueden ser fácilmente explicados mediante

fórmulas y cuantificaciones matemáticas. Así, el “Juramento de Ingersoll” supone un camino adecuado para iniciar tal proyecto, dado que explora el deleite abstracto que se experimenta al mirar el mundo libre de ataduras religiosas. Es un expresivo e inspirador fragmento de prosa, pero igualmente elocuentes son las observaciones de Ingersoll en contra de la vivisección, que cito completas a continuación:

La VIVISECCIÓN es la Inquisición —el infierno— de la Ciencia. Toda la crueldad que el corazón humano —o, mejor dicho, inhumano— es capaz de infligir se encuentra en esta sola palabra. No hay nada más bajo que esto. Esta palabra acecha como una serpiente enrollada en el fondo del abismo (...) Los infelices que cometen estos infames crímenes fingen que están trabajando por el bien del hombre, que son movidos por la filantropía y que la piedad que sienten por la raza humana aniquila toda piedad por los animales que torturan lentamente hasta la muerte (The Secular Web, s.f.).

La crítica que hizo Ingersoll del *statu quo* producto de las instituciones religiosas también lo llevó a denostar la destrucción ambiental producto del deseo de la humanidad de seguir invadiendo los hábitats de los no humanos: “La destrucción de las aves de caza y cantoras es de lamentarse grandemente (...) La gente de Estados Unidos ha estado muy ocupada talando bosques, arando los campos y construyendo

casas como para cultivar al máximo el lado estético de su naturaleza” (Stenger, 2009, p. 30).

Por desgracia, aunque muchos de sus sucesores llegan a conclusiones semejantes, como mostraré más adelante, no las desarrollan hasta el punto de plantear las acciones éticas correspondientes, como hacerse vegano. Por tanto, las promesas y los problemas que vemos en el nuevo ateísmo son reflejo de sus portavoces, quienes son la voz para otras especies. Si bien los argumentos que plantean en contra del especismo son los más profundos y científicamente fundamentados, sus acciones no son congruentes con sus propias conclusiones. Esto no significa que los nuevos ateos no produzcan una valiosa labor de defensa de los animales; de hecho, al respecto, quienes luchan por la liberación animal pueden hallar muchos argumentos a favor de la causa, a diferencia de la religión, que es incapaz de presentar conclusiones compasivas con respecto a otras especies.

Richard Dawkins y Sam Harris: los argumentos éticos ignorados

Antes de volverse la estrella del nuevo ateísmo, Dawkins se ganaba la vida como etólogo y biólogo evolucionista, siendo un académico sumamente respetado en ambas disciplinas. Como tal, en 1993 escribió un capítulo de la antología de *The*

Great Ape Project [El proyecto gran simio], en el que hace un comentario que, a mi parecer, era tan conocido por los ateos como su trabajo posterior, *The God Delusion* [El espejismo de Dios] (2006):

¿Qué hace tan especiales a los humanos? (...) La premisa especista que acecha aquí es muy simple: los humanos son humanos y los gorilas son animales. Existe un enorme abismo entre ellos, de tal suerte que la vida de un sólo niño humano vale más que la vida de todos los gorilas del mundo. El “valor” de la vida de un animal equivale sólo al costo de sustitución para su propietario; o, en el caso de algunas pocas especies, para la humanidad. Pero, basta con que se ponga la etiqueta *Homo sapiens* al más pequeño pedazo de insensible tejido embrionario para que su vida adquiera súbitamente un valor infinito, incalculable (...) Pero el hecho más deprimente es que, en la actualidad, las actitudes morales de la sociedad se basan, casi por entero, en el discontinuo imperativo especista (Dawkins, 1993, pp. 81, 86).

Las últimas dos oraciones de este fragmento aluden claramente a la influencia que ha tenido la religión en otorgar a la vida del animal humano un “valor infinito, incalculable”. Se trata de un vestigio de pensamiento religioso al que los librepensadores se aferran, aun cuando reconocen que ellos mismos son animales y que las diversas religiones se han

equivocado en sus clasificaciones de las mujeres, los niños, la gente de color, las personas con discapacidades y la comunidad LGBTQIA. ¿Será que también han estado equivocados con respecto a los animales? El ensayo de Dawkins se titula, con razón, *Gaps in the Mind* [Lagunas en la mente], pues es claro que los ateos, los agnósticos, los librepensadores y los secularistas han permitido que nuestros hermanos animales caigan en esas lagunas. E incluso Dawkins lo permitió, pues a pesar de esa brillante prosa y razonamiento ni siquiera es vegetariano.

¿Por qué esta hipocresía? En una entrevista de 2007, en respuesta a la pregunta planteada por Peter Singer, quien participaba como público, Dawkins explicó que no había desarrollado el “valor moral” para dejar de comer carne, por ser algo sumamente aceptado en la cultura occidental y que, aunque le contrariaban sus costumbres alimentarias, no planeaba cambiar ese hábito hasta que hubiera un movimiento masivo que demandara que la gente deje de comer carne (*Pointofinquiry.org*, 2007). Tal respuesta es insincera y resta a la tesis de Dawkins de toda credibilidad de que la razón es el medio para mejorar la conducta humana. En primer lugar, *ya existe* un movimiento mundial que promueve el vegetarianismo y el veganismo, el cual Dawkins seguramente conoce. En segundo lugar, Dawkins no tiene reparo alguno en criticar, a veces con palabras sumamente arrogantes y despiadadas, ciertas ideologías religiosas aceptadas, sin apologías ni

evasivas. Dado que no ha mostrado temor alguno en revolucionar las cosas, ¿será verdad que le importa *tanto* lo que la gente pueda pensar si ordena pasta a la marinara en lugar de salmón? Yo diría que no. Más bien, Dawkins sigue pensando y comiendo como un cristiano, un musulmán, un budista, etc. Y en una entrevista de 2008, que forma parte de la serie documental *The Genius of Charles Darwin* [El genio de Charles Darwin], Peter Singer lo cuestiona sobre ese punto, aunque con una estoica diplomacia.

En la versión completa de la entrevista, que se encuentra en *YouTube*, titulada *Peter Singer – The Genius of Darwin: The Uncut Interviews with Richard Dawkins* [Peter Singer. El Genio de Darwin: entrevistas completas con Richard Dawkins], este último declara que Singer es una persona “más moral” que él, pues se abstiene de comer carne. Si bien examinaré más adelante este comentario, la sola idea de que Dawkins considere el vegetarianismo un estilo de vida “más moral” pero continúe comiendo carne es indicativo de una disonancia cognitiva y un ejemplo de porqué muchos de los que aman a los animales siguen comiendo carne; dejando de lado la retórica rebuscada, comer carne es un hábito práctico y sabroso. Sin duda, existen otras cosas que podrían hacer la vida más práctica y agradable, pero uno no hace esas cosas dado que lo práctico y lo agradable no son siempre los criterios más pertinentes para determinar qué es lo más apropiado.

En el caso de comer carne, Dawkins reconoce que es incorrecto y tiene, además, los recursos que le permitirían fácilmente hacerse vegetariano o vegano. Sin embargo, Dawkins no está dispuesto a cuestionar las raíces religiosas del especismo con la profundidad suficiente para hacer el cambio de estilo de vida que muchas personas hicieron antes que él, la mayoría de las cuales gozaban de menos privilegios culturales, sociales y financieros. Las argumentaciones de Dawkins sobre por qué comer carne son torpes, en el mejor de los casos. Aparte de las engañosas explicaciones que antes mencionamos, en su entrevista con Singer compara su dieta con el hecho de celebrar la Navidad; es un aspecto de ser un humano tan arraigado en nuestra cultura que abstenerse de ello resulta demasiado difícil. Pero ésta es una falsa analogía. Mucha gente que pertenece a la comunidad secular reconoce lo valiosas que son las costumbres culturales y el participar en ellas, pues el hecho de no creer en Dios no niega la necesidad de tener interacciones familiares y sociales. Pero participar en esos rituales es muy diferente de ingerir las secreciones reproductivas y la carne de animales asesinados cuando existen múltiples opciones alimentarias menos agresivas. En respuesta al comentario de Dawkins, Singer declara que los “vestigios de creencias religiosas” son la *verdadera* razón por la que aquél sigue comiendo carne, razón por la cual Dawkins se califica, con palabras un tanto desdeñosas y displicentes, como una persona menos moral que Singer.

Alguien podría preguntar por qué el no-veganismo de Dawkins es más importante que el de otra persona cualquiera. No es más importante en cuanto al efecto expansivo que produce una persona que elige vivir de manera más ética. Sin embargo, si se toma en cuenta el comentario de Dawkins sobre el especismo y su influencia cultural, resulta muy desalentador que alguien que tiene tanta influencia y que, obviamente, debería de comprender mejor las cosas —cuando uno *comprende*, en efecto, mejor las cosas y admite que tiene más conocimientos— no actúe de manera congruente.

Como se desprende del caso de Dawkins y como lo demostraremos más adelante, los científicos y filósofos racionalistas muestran que el ateísmo es, sin duda, más amigable con los animales que la religión, pero en el plano personal ellos ignoran las ramificaciones de esos hallazgos. Las causas de esa divergencia entre el pensamiento y la acción son, en ambos casos, el especismo y el antropocentrismo. Sin embargo, mientras que la religión propiamente dicha (es decir, no alterada por el pensamiento secular) es especista y antropocéntrica por naturaleza, el ateísmo, carente de seres divinos que hagan pronunciamientos inalterables en textos sagrados, es más susceptible de progresar, crecer y hallar motivos *reales*, no fantásticos, para pugnar por la liberación animal.

De la misma manera, un segundo ejemplo del viejo antropocentrismo del nuevo ateísmo es el caso de Sam Harris,⁴ el filósofo y neurocientífico al que se suele atribuir el inicio del nuevo ateísmo, con su *best seller* de 2004, *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason* [El fin de la fe: religión, terror y el futuro de la razón]. Sin embargo, me ocuparé aquí de su libro más reciente *The Moral Landscape: How Science Can Determine Human Values* [El paisaje moral: cómo la ciencia puede determinar los valores humanos]. Los nuevos ateos surgieron, básicamente, de la comunidad científica y, en *The Moral Landscape*, Harris intenta desligar la moral, la ética y los valores humanos de la religión y vincularlos con las ciencias. Y entonces, si la ciencia y Harris pueden decirnos algo sobre los valores humanos, ¿qué nos dicen sobre cómo deberíamos tratar la vida de otras especies sintientes? A riesgo de decepcionarlos por anticipado: no mucho. Sin embargo, ello no impide que resulte interesante analizar el comentario de Harris sobre los no humanos, sobre todo para observar cómo sus equívocos peculiares, lo mismo que los de Richard Dawkins, revelan que los nuevos ateos siguen conservando algunos de los peores elementos de la ideología religiosa, al mismo tiempo que, paradójicamente, ofrecen algunos de los argumentos más sólidos sobre la importancia que tienen los animales.

⁴Al momento de escribir esto, Harris no era vegano. Sin embargo, sí hablaba con más frecuencia sobre los derechos de los animales y sobre la posibilidad de volverse vegano que cuando publicó *The Moral Landscape* [El paisaje moral].

Una de las facetas más significativas de la visión secular del mundo es que ve a los humanos sólo como otra especie animal que trata de sobrevivir en un mundo creado con no mucha inteligencia y arrojada a la vida por mera casualidad y no por una chispa divina. En otras palabras, los seres humanos son tan animales como los perros, los lémures, las lagartijas, las tijeretas y los elefantes. Considero que esta perspectiva puede ser inmensamente benéfica para los animales no humanos, pues no hay aquí ningún ser o libro de origen celestial al que se pueda aludir para afirmar: “¿Lo ves?, Dios dice que está bien que los animales sirvan a los propósitos humanos”. Y, como alguien que tiene un poco de fe en el animal humano, no creo que la ausencia de Dios signifique la ausencia de bondad, en una vida de todos contra todos en la que el placer y la conveniencia tienen más peso que la consideración y las prácticas éticas.

En cambio, si esta vida es la única que tenemos, hay más razones para disfrutarla. De nuevo, citando a Ingersoll: “El agnóstico cree en la necesidad de desarrollar el cerebro, cultivar los afectos, los gustos, la conciencia, el juicio, con la finalidad de que el hombre [*sic*] sea feliz en este mundo” (citado en Stenger, 2009, p. 2). Ingersoll plantea una visión de la humanidad que se enfrenta a la religiosa: “El cristianismo tiene una opinión tan denigrante de la naturaleza humana que no concibe que un individuo pueda decir la verdad a menos que esté asustado por la creencia en Dios” (p. 3). Los nuevos ateos,

la mayoría de los cuales proviene de disciplinas científicas, asumen la visión de Ingersoll sobre la vida, a la vez que aceptan que los humanos son animales. Es por ello que el libro de Harris contiene pasajes muy profundos que integran a los animales no humanos en la esfera moral, sin poner calificativos a esas inclusiones.

Harris (2011) sostiene que la lectura literal de las Escrituras llevó a una “intolerancia de la diversidad” (p. 5) y a la aceptación del sufrimiento humano y animal. En efecto, presenta una larga lista de actos “bizarros e improductivos” que sancionan las Escrituras. La mutilación genital femenina, la violación, la esclavitud y el maltrato de los ancianos son algunos de esos actos, como podría suponerse, pero también incluye en la lista “la tortura de animales”, que se encuentra entre el infanticidio y la práctica de sacrificios (p. 20). Harris no se siente obligado a defender su decisión de incluir a los no humanos entre quienes sufren debido a que las religiones así lo mandan o son indiferentes a ello.

Mientras que los argumentos religiosos a favor de la liberación animal flaquean cuando se les interroga —esto es, a menos que vayan acompañados de ideas seculares—, Harris presenta otros ejemplos de cómo el ateísmo produce conceptos más razonables y compasivos respecto de los animales. Como señala Mark Rowlands (2012), a lo largo de la historia los filósofos han llegado a la conclusión “casi unánime”

de que los animales no pueden ser morales, suposición antropocéntrica que rebatió exitosamente, calificándola de “espuria” (p. 14). Por su parte, en su argumentación contra la afirmación del genetista Francis Collin de que la moralidad es exclusiva de los hombres, Harris (2011) detalla conductas morales y altruistas observadas en ratones, monos y perros, y concluye tajantemente que “[s]i bien ninguna especie nos equipara en altruismo, tampoco ninguna nos equipara en crueldad sádica” (p. 170). Para ilustrar esto, mientras que un oso grizzli puede llegar a matar y devorar a un humano con el que esté compartiendo una jaula, hasta la fecha no se sabe de ningún caso en el que animales no humanos confinen y asesinen a miembros de otras especies (o de la suya) de manera estratégica, metódica y expansiva, para producir calzado, vestido o alimento o por deporte o diferencias religiosas o étnicas o, simplemente, por el mero placer cruel y, algunas veces, sexual de hacerlo. Por supuesto, otros animales no tienen la capacidad (o la inteligencia) para participar de estos pasatiempos humanos y, aun cuando en ocasiones veamos casos de “crueldad” en otras especies (por ejemplo, un gato que usa como juguete al ratón que va a matar), la gran diferencia es que otras especies no dan muestra de la misma propensión a la crueldad que tienen los humanos.

Harris (2011) identifica el núcleo del especismo en unos cuantos pasajes clave, en los que señala a la religión como la raíz del problema. Por ejemplo, cuando examina la cercana

relación genética de los seres humanos con otros primates, comenta: “Muchas de las principales religiones del mundo ignoran estos incómodos hechos y se limitan a afirmar que los humanos poseen una forma única de subjetividad que no tiene relación alguna con la vida interior de otros animales” (p. 159), ante lo cual se pregunta sarcásticamente cuándo fue que los humanos se separaron lo suficiente de nuestros ancestros chimpancés y consiguieron hacerse de un alma. Más adelante señala que la importancia dada a la inasible alma tiene un efecto perjudicial sobre las otras especies; sostiene que “[l]a preocupación por las almas constituye una guía muy deficiente para orientar la conducta ética [...] Con mucha frecuencia, la creencia en el alma hace que la gente se vuelva indiferente al sufrimiento de las criaturas a las que se considera despojadas de ella” (p. 171). Y, al igual que Dawkins, plantea lo absurdo que es que algunos consideren que un embrión humano está dotado de más derechos que animales tales como los simios, las ballenas y los delfines.

En una de las respuestas de Harris en torno a la ética y a los animales, éste refleja las ideas de Dawkins. Narra la historia de la hija pequeña de un amigo suyo, quien preguntó por qué los humanos comen corderos. El padre le respondió simplemente que a los corderos se les mata porque a la gente le gusta comerlos (nada mejor que una respuesta circular para responder a la pregunta de un niño). La niña concluyó: “Eso no está bien. Pero yo no puedo dejar de comerlos si ellos siguen

matándolos” (Harris, 2011, p. 71). Harris resume la anécdota aseverando que la ética y la moral son producto de “normas culturales, en gran medida” (p. 71), lo que hace que muchas personas no estén dispuestas a dejar de comer y utilizar de otras formas a los animales y sus productos derivados. Si ésta fuera la conclusión final de Harris, sería tan sospechosa como la de Dawkins. Sin embargo, Harris no se detiene ahí.

Pese a toda la narrativa favorable a los animales que Harris incluye en *The Moral Landscape*, la cual se basa en gran medida en señalar cuán poco especiales son los animales humanos, el libro no deja de ser extremadamente antropocéntrico. Por ejemplo, aun cuando defiende a los animales contra el comentario de Collins, también afirma lo siguiente: “Si bien los estados mentales [de los humanos] (...) sin duda tienen analogías con los de otros animales, nosotros, los humanos, los experimentamos con una intensidad especial (...) [S]ólo nosotros, entre todas las criaturas de la tierra, poseemos la capacidad para pensar y comunicar con un lenguaje complejo” (Harris, 2011, p. 114, énfasis añadido). Según Harris, parecería que, después de todo, el *Homo sapiens* sí está dotado de un don divino, así sea en sentido laico. En contraste, el escritor científico Tim Friend apunta en su libro *Animal Talk* [Lenguaje animal]:

Los humanos son considerados por los humanos, por supuesto, como los sabios de la comunicación.

Parecería lógico concluir que la complejidad de los sistemas de comunicación sigue una jerarquía que lleva de los humanos a los simios, a los mamíferos, a las aves y sigue descendiendo hasta llegar a los insectos. Pero no es tan simple. El sistema más complejo de comunicación y más cercano al de los humanos se encuentra en los pasos de danza de las abejas (Friend, 2005, p. 8).

El libro de Friend detalla las miles de vías distintas mediante las cuales se comunican las especies no humanas, en formas “complejas” (sus tipos de lenguaje) que, según Harris, estarían reservadas a nosotros, los humanos. Más aún, Harris no explica porqué las experiencias humanas serían mucho más intensas que las de las otras especies animales. ¿Acaso es posible medir la intensidad? No encuentro razón alguna para pensar que las actividades lúdicas de un perro de las praderas en el campo tienen menos sentido que cualquier equivalente humano de juego en mi propia vida. Harris no hace sino plantear una afirmación especista, sin mayor sustento en la razón. Esto se debe a que, al igual que en el caso de otros nuevos ateístas, los no humanos no se encuentran en su radar ético. Las ciencias fueron creadas por los humanos para ayudarlos a entender y manipular mejor su mundo, por lo que la ciencia no puede ser explorada desde ninguna otra perspectiva que no sea la humana.

Además de lo que ya he investigado, los comentarios más relevantes de Harris respecto de los animales no humanos se encuentran en las notas a pie de página de su libro. Sólo en estos márgenes de la teoría moral Harris presenta una descripción genuina de las realidades en las que los animales sufren inmensas privaciones, explotación y agonía. Pero su consideración de éstas es especista y vana, lo que refleja el pensamiento jerárquico de la ideología religiosa.

En la nota quince de su segundo capítulo, *Good and Evil* [El bien y el mal], Harris toma el caso de las granjas de producción industrial para ejemplificar la jerarquía moral y el concepto del filósofo Robert Nozick de “monstruos de la utilidad” como crítica a la filosofía utilitarista. En su obra clásica, *Anarchy, State, and Utopia* [Anarquía, Estado y Utopía], Nozick (1974) describe a los monstruos de la utilidad como aquellos que obtendrían más ganancias del “sacrificio” de otros seres que lo que éstos perderían (p.41). Aunque el concepto de Nozick es hipotético, Harris señala atinadamente que el hecho de pagar a otros para que maten y destacen animales no humanos convierte a los seres humanos precisamente en monstruos de la utilidad. Así lo explica: “Para mucha gente comer carne es sólo una fuente poco saludable de efímero placer. Por tanto, resulta difícil creer que todo ese sufrimiento y muerte que imponemos a nuestros hermanos animales sea éticamente justificable” (Harris, 2011, pp. 226-227). Entonces, ¿cómo justifica Harris el hecho de comer carne?

Porque bien podría ocurrir que, en algún lugar del universo, haya superseres que necesiten recolectar humanos para su alimentación, a los cuales, según parece, Harris estaría muy dispuesto a ofrecer su vida. Es claro que Harris adopta una condición futura sumamente inverosímil y lo utiliza, con una lógica bastante engañosa, para justificar el consumo actual de animales como “éticamente justificable”.

Basándose de nuevo en Nozick, Harris (2011) pondera si sería éticamente aceptable que la especie humana fuera “sacrificada para la inimaginablemente vasta felicidad de algunos superseres” (p. 227). Su conclusión es que sí, por lo que la jerarquía moral no plantea ningún problema y los seres humanos no tienen necesariamente que ocupar el pináculo del paisaje moral, aunque actualmente así sea. Harris no expresa abiertamente que sea necesario justificar su dieta omnívora pero sí apunta, en cambio, cuán poco probable es que los humanos se conviertan en una fuente de alimento para superseres. Por tanto, lo que inició como una oportunidad para abordar la realidad de la explotación animal e integrar esos temas en el paisaje moral, degenera en la afirmación arrogante y bizarra de que, como él parece dispuesto a sacrificarse para ser alimento de seres inexistentes, entonces la crítica a que los animales sean utilizados como alimento resulta irrelevante.

¿Acaso la felicidad debe ser el único criterio, como afirma Harris, para justificar que se sacrifique a un grupo de seres

sintientes por otro? Más aun, ¿acaso la tradición y las normas culturales son los criterios sobre los que basamos nuestra ética? Así es para algunos, pero esto no debería ser el caso para quienes se han propuesto avanzar más allá del peligroso capital cultural de las tradiciones religiosas. Sin embargo, tanto Dawkins como Harris apelan a la tradición, un desliz lógico, como justificación para comer carne. Además, haciendo a un lado la historia fantástica de los superseres de Harris, junto con las peroratas de muchos omnívoros sobre cuánto les gusta el tocino, me atrevo a afirmar sin temor a equivocarme que no hay nada que los animales no humanos den a los seres humanos que produzca una “inimaginablemente vasta felicidad”. (Y, en todo caso, el hecho de que Harris use la palabra “inimaginable”, ¿no anula el experimento mental?). No hay nada en este planeta que proporcione a los humanos una felicidad “inimaginablemente vasta” y, como practicante budista laico, Harris lo sabe muy bien, pero se permite plantear una fantasía inverosímil, al igual que lo hacen sus archienemigos religiosos, para justificar lo que es moralmente cuestionable.

La forma en que se aborda a los no humanos en *The Moral Landscape* me lleva también a preguntarme qué es lo que, según Harris, puede calificarse como tortura animal. Así, a continuación cito el párrafo completo, antes mencionado, en el cual el autor presenta una lista de “actos bizarros e improductivos” sancionados por la religión:

[L]a mutilación genital femenina, las *vendettas* familiares, el infanticidio, la tortura de animales, la escarificación, la práctica de los “pies de loto”, el canibalismo, la violación ritual, los sacrificios humanos, las iniciaciones masculinas peligrosas, la limitación de alimentos a las madres embarazadas y lactantes, la esclavitud, la *potlatch*, el asesinato de los ancianos, el *satí*, los tabúes dietéticos y agrícolas irracionales que producen hambre crónica y desnutrición, el uso de metales pesados para curar enfermedades, etc. (Harris, 2011, p. 20).

Considero que, de esta lista, sólo la “tortura de animales” se plantea de manera ambigua y es el único tema que se presta a diversas interpretaciones. No hay manera alguna en que el producir cicatrices o matar de hambre a una persona pueda ser aceptable, tampoco hay un término medio tratándose de violación o de la inmolación de una mujer en la pira funeraria de su marido. Pero, ¿qué significa exactamente “la tortura de animales” según Harris?

Para responder a esto, listo aquí algunos ejemplos del trato que se da a los animales, como complemento al catálogo de Harris: *infanticidio*: en la industria avícola los pollos machos no son rentables, por lo que apenas nacen se les tritura vivos o se asfixian al ser arrojados en grandes contenedores y en la industria láctea los becerros son asesinados pocos días o semanas después de su nacimiento; *escarificación*: el ganado es

marcado con hierros candentes para identificar a qué humanos pertenecen; *violación*: las vacas lecheras son inseminadas a la fuerza durante toda su vida mediante brazos humanos que se introducen en su recto para que el semen del toro pueda llegar al útero; *asesinato de los ancianos*: en todas las industrias que utilizan animales, desde las de alimentos hasta las de entretenimiento, los animales son aniquilados cuando se considera que su cuerpo ha dejado de ser rentable; *hambre crónica y desnutrición*: las gallinas son intencionalmente privadas de todo alimento durante una o dos semanas con el fin de aumentar de manera antinatural la producción de huevos, práctica también conocida como muda forzada. Esta lista de las formas en las que los animales son explotados para alimentación podría seguir y seguir, con detalles escalofrantes, y todos los ejemplos provienen del sistema de producción industrial al cual Harris no hace mayores críticas.

Estas prácticas son actos evidentes de opresión despiadada, perpetuados por las ideologías religiosas sobre la excepcionalidad humana, pero estoy segura de que Harris no los ve como “tortura de animales”. Tal vez, “tradición cultural” sería una expresión que le resultaría más adecuada, como lo es para Dawkins. De hecho, Harris nunca explica qué es la tortura de animales, aunque probablemente censuraría la inhumanidad de la práctica zulú de mutilar a los toros como una forma de agradecer a su dios. Supongo que ésta sí concuerda con su definición de tortura de animales, a

diferencia de la que comete la mayoría de los seres humanos a la hora de la comida. En efecto, 99 % de los animales que los humanos consumen son producto de la industria cuyas prácticas regulares incluyen las enumeradas en el párrafo anterior (Foer, 2009).

En suma, Harris puede responder caprichosamente cuando se le plantean preguntas genuinas sobre el sufrimiento de los animales. Es el lujo que puede darse quien está sentado en la cima de la estructura jerárquica. Y en esta jerarquía moral, afirma Harris, de nuevo en una nota al pie (la octava de su primer capítulo “Verdad moral”), no todas las vidas animales son equivalentes, de tal suerte que los experimentos con monos son menos éticos que los experimentos con ratones (Harris, 2011). Y, de manera extraña, semejante a la de Dawkins, también afirma que no todas las vidas humanas son equivalentes e incluso admite que quizá haya algunos seres humanos cuya muerte tendría mayor repercusión en el mundo que la suya. Sin embargo —y esto es de suma importancia—, en tanto seres humanos, debemos “actuar colectivamente *como si* todas las vidas humanas [fueran] igualmente valiosas” (Harris, 2011, p. 215). Otras especies no son objeto de tal consideración en el paisaje moral pintado por Harris.

Las respuestas que da Harris al tema animal recurren con demasiada facilidad a normas culturales especistas, experimentos mentales caprichosos y “vestigios de creencias

religiosas”, tomando la expresión con la que Singer critica a Dawkins. Además, en ningún momento Harris pone en duda que la experimentación con animales y el consumo de animales sean necesarios para la supervivencia humana. Es claro que son innecesarios en el mundo industrializado en el que Harris escribe sus *best sellers*. Si su conclusión es que ni las vidas humanas ni las no humanas son equivalentes, me pregunto cuáles son los criterios con los que tal equivalencia es juzgada. Harris aborda estas cuestiones con base en su idea de raíces utilitaristas de que ciertos seres pueden experimentar más felicidad y, dado que la meta de la existencia es maximizar la felicidad, entonces esos seres deben recibir más consideración. Sin embargo, no cuestiona el utilitarismo mismo.

Un reseñista de *The Moral Landscape* criticó el texto por esta razón y señaló que: “Harris presenta el consecuencialismo como un supuesto obvio del que todos podemos partir. Asimismo, supone que todos estamos de acuerdo en que la parte sobre el ‘mejor resultado’ de la ecuación consecuencialista es equivalente al ‘bienestar de las criaturas conscientes’ ” (Lehto, 2011, p. 19). La reseña de Bill Lehto, que es, en general, positiva, concluye que, contrario al subtítulo que lleva el libro de Harris, la ciencia es incapaz de determinar los valores humanos; más bien “puede, en el mejor de los casos, ayudarnos a alcanzar nuestros valores predeterminados” (p. 19). Como muchos seres humanos, Harris no parece dar un valor muy alto a los animales no humanos. En

su paisaje, al igual que en las principales comunidades seculares y religiosas, los animales siguen estando en los márgenes del pensamiento, la consideración y el valor.

El nuevo ateísmo es promovido por científicos y filósofos que miran en dirección de un mundo posespecista pero que retrasan la promesa de la liberación al mantener, en última instancia, normas especistas sobre principios muy frágiles y subliminalmente religiosos. Esto hace que los nuevos ateos formen parte de una tradición bastante antigua. Singer apunta que fue a finales del siglo XVIII y principios del XIX cuando los animales no humanos empezaron a recibir cierta consideración por parte de algunos de los filósofos más prominentes de Occidente. Sin embargo, con algunas excepciones, como Lewis Gompertz y Henry Salt,

(...) todos estos pensadores, incluso los mejores, se detienen en el momento en el que sus argumentos les obligarían a elegir entre romper el hábito profundamente arraigado de comer la carne de otros animales o admitir que no están a la altura de las conclusiones a las que les llevan sus propios argumentos morales (Singer, 2002, p. 207).

Así, Dawkins y Harris se encuentran en muy buena compañía e, incluso, Dawkins va más lejos al calumniar al mundo natural de la manera tradicionalmente religiosa

(cuando afirma que la naturaleza debe ser temida por ser allí donde priva la irracionalidad y el mal).

Y si bien suele pensarse que la naturaleza “tiene colmillos y garras teñidos de rojo”,⁵ existe una tendencia a exagerar aún más ese retrato al grado de que el hecho de capturar a los animales para uso humano sea visto como preferible a dejarlos en su estado natural de existencia. En efecto, al leer este párrafo de *River Out of Eden* [El río más allá del edén] de Dawkins, podría pensarse que los humanos tenemos el imperativo moral de endosar a otras especies nuestros conceptos de lo que es una buena vida:

La magnitud del sufrimiento que cada año ocurre en el mundo natural está más allá de todo posible cálculo. En el minuto que me toma escribir esta oración, miles de animales están siendo devorados vivos, muchos otros huyen para salvarse, gimiendo de miedo, otros están siendo devorados lentamente desde dentro por parásitos hirientes y miles de ellos, de todos tipos, mueren de inanición, sed y enfermedades. Así debe ser (...) El universo que observamos tiene exactamente las características que podríamos esperar si, al final, no existe un proyecto, un propósito, un mal, un bien, nada

⁵ [N. de la T.]: En inglés, la frase es *red in tooth and claw* y es un verso del poema *In Memoriam A.H.H.*, escrito por Alfred Tennyson en 1849.

sino una indiferencia despiadada (Dawkins, 2008, pp. 131-132).

Sin duda, podría decirse lo mismo sobre la civilización humana. Sólo en Estados Unidos, *sin* contar a las personas de menos de doce años, ocurre una violación cada dos minutos (RAINN, s/f). Según el Reloj Criminal de 2015 del FBI (*Federal Bureau of Investigation*), un delito violento tiene lugar cada 26,3 segundos, una persona es asesinada cada 33,5 minutos, alguien es violado cada 4,2 minutos, ocurre un robo cada 1,6 minutos y un asalto a mano armada cada 41,3 segundos. Repito, esto es sólo en Estados Unidos (uno de casi 200 países) y no incluye los delitos contra la propiedad. Quizá estas estadísticas sólo sirvan para corroborar la visión que Dawkins tiene del universo, pero si consideramos sus otros comentarios sobre la moral y la ética, es claro que él está pensando que existe algo más que “indiferencia despiadada” en el reino humano. Por tanto, a pesar de la intención que tenga al hacer tales afirmaciones, éstas sólo sirven para reforzar el binario humano/animal y para justificar el especismo.

El autor J.M. Coetzee hace precisamente esta observación en su introducción al libro del etólogo Jonathan Balcombe, *Second Nature: The Inner Lives of Animals* [Segunda naturaleza: la vida interior de los animales]:

Balcombe es particularmente directo en su crítica a la *idée reçue* (...) de que la naturaleza siempre “tiene colmillos y garras teñidos de rojo”, que es un lugar de luchas despiadadas, donde se mata o se es matado. Lejos de estar hundidos en una cruda batalla por sobrevivir, afirma, los animales en realidad disfrutan de la vida minuto a minuto, día a día (...) Lanza fuertes palabras contra los productores de televisión que, para satisfacer el apetito humano de ver sangre, resaltan las escenas de crueldad en los documentales sobre la naturaleza, así como contra luminarias intelectuales tales como Richard Dawkins y Daniel Dennet, cuyo deleite en enfatizar la miseria y destrucción que puede hallarse en la naturaleza, en su opinión, se deriva de una motivación oculta: justificar a la humanidad por la crueldad con la que trata a otras especies (Coetzee, 2010, s.d.).

El comentario de Coetzee le resulta familiar a los activistas por los animales, quienes reciben respuestas similares cuando interactúan con la gente, a la cual le parece sencillo disculpar que los humanos utilicen a otras especies, pues consideran que éstas viven en el mundo brutal e indiferente que Dawkins retrata.

En *Pleasurable Kingdom* [El reino placentero], Balcombe (2007) compara la visión de la naturaleza de Dawkins con los sentimientos de los humanos cuando leen una tragedia tras

otra en los noticiarios (véanse arriba las estadísticas sobre crímenes del FBI). En respuesta, Balcombe señala con elocuencia que:

[...] esta insidiosa paranoia es del todo desproporcionada con respecto a la realidad. Por cada niño que es secuestrado cientos de millones de chicos llegan cada día a su escuela, sanos y salvos. Y lo mismo pasa con los chitas y las gacelas. La naturaleza no es ni de lejos tan nefasta como él [*sic*] la hace parecer. Esa gacela, como usted y como yo, morirá sólo una vez y esa muerte es en general un evento más bien fugaz, comparado con la vida que transcurrió antes. En la sabana africana, un final violento suele durar cuando mucho unos minutos. A éste le habrán precedido decenas, cientos o miles de días, pocos de los cuales estuvieron marcados por una amenaza grave. Lo mismo ocurre con las gaviotas, los leones, los leopardos, las tortugas marinas y los monos obispo. Sobre todo, una vez que el individuo supera la precaria etapa de la infancia, él o ella tiene muchas posibilidades de tener una larga y, en su mayor parte, pacífica vida. Por cada momento de miedo, sufrimiento y/o muerte, hay multitud de oportunidades de experimentar los momentos más tranquilos de la vida y sus placeres (Balcombe, 2007, p. 35-36).

Las otras especies, al igual que los humanos, viven momentos de terror y tormento, así como tienen tiempos de

paz y gozo. Ignorar esta realidad y recalcar la otra es semejante a la denigración de la naturaleza animal que aparece en las representaciones religiosas de los animales distintos de los humanos, lo que ofrece otro ejemplo del viejo antropocentrismo del nuevo ateísmo.

Esta exploración de la forma en la que el movimiento del nuevo ateísmo concibe a los animales revela ciertos gestos de aceptación aquí y allá pero, sin duda, no los suficientes para concluir que las voces seculares con el mayor prestigio cultural estén pugnando por la liberación animal. Por tanto, quiero examinar a continuación cómo les va a los animales cuando se eliminan los mitos e ideas religiosas de la forma en que los percibimos.

Los ateos y los otros animales

En la Biblia, Dios le otorga a la humanidad el dominio sobre el planeta y todos sus recursos: “Dios los bendijo [a Adán y a Eva] y les dijo: ‘Sean fructíferos, multiplíquense, llenen el planeta y sométanlo. Dominen sobre los peces del mar y las aves del cielo y sobre toda criatura viva que se mueva sobre la tierra’ ” (Génesis, 1:28). Los humanos tomaron esta autorización y se aprovecharon de ella, sobre todo aquello de ser fructíferos; actualmente somos más de siete mil millones de seres humanos. Incluso quienes se consideran ajenos a toda

religión viven de acuerdo con este pasaje bíblico, al considerar que todo lo que existe está al servicio del animal humano, ya se trate de los otros animales o de los recursos de la Tierra. Por el contrario, el ateísmo vegano demanda que los librepensadores cuestionen su supremacía y dominio tácitos sobre el planeta, empezando por el trato que dan a otras especies animales.

Will Tuttle (2005) señala que si bien la religión y la ciencia parecen a menudo estar en una oposición irremediable, “son, de hecho, sorprendentemente similares en sus premisas de base. Esa mentalidad es necesaria para sustentar la práctica de esclavizar y comer a los animales grandes y para mantener un sistema económico basado en la exclusión y la explotación” (p. 154). Por su parte, Matthew Scully (2002) hace una observación sobre la religión que puede aplicarse fácilmente a todo tipo de secularismo. Afirma que, en realidad, las religiones no tienen que referirse a los abusos que los humanos cometen contra nuestras especies hermanas; más bien, “simplemente las ignoran o toleran o las desestiman por ser indignas de que se les preste atención” (p. 351). Tal desatención de los asuntos relativos a los animales se ejemplifica con claridad en el trabajo de los nuevos ateos, como se demostró antes. Los vestigios de la jerarquía y las ideas sobre la superioridad humana siguen estando profundamente arraigados en la comunidad secular. Y yo le diría al ateo más acérrimo que defiende el uso humano de otros animales que su pensamiento es el de un cristiano... o de un neoplatónico.

Mediante la “gran cadena del ser”, los filósofos griegos Platón y Aristóteles propusieron un esquema piramidal en el que Dios está en la cúspide, como el ser supremo, seguido por los ángeles, los demonios, el hombre, los animales, las plantas y los minerales. Aunque, como es obvio, Platón y Aristóteles no eran cristianos, sus ideas sí influyeron en el pensamiento cristiano. En un estudio clásico de la Gran Cadena, Arthur Lovejoy afirma lo siguiente:

Es verdad es que el Dios de Aristóteles no tenía casi nada en común con el Dios del Sermón de la Montaña, aunque, por una de las más extrañas y más grandes paradojas de la historia de Occidente, la teología filosófica del cristianismo las fusionó [a esas deidades dispares] y determinó que el objetivo último del hombre era imitarlas a ambas (Lovejoy, 1936, p. 5).

De esta forma, en la cultura occidental al hombre se le representa como un ser casi divino, hecho a imagen de Dios, por lo que “el humano [es considerado] como una especie naturalmente superior, más que como una norma cognitiva y morfológica [lo que] oculta cómo la idea de una ‘cadena divina del ser’ aísla a los humanos de mantener relaciones solidarias con los mundos distintos de los humanos” (Jenkins & Stănescu, 2014, p. 75). Este es el mito, tanto religioso como secular, que ha llevado a la gigantesca explotación animal que vemos hoy en día y que es más antigua que el cristianismo.

Un aspecto clave para comprender la visión aristotélica del ser y la consecuente jerarquía occidental es el concepto del pensamiento racional; aquellos que se dice que lo poseen ocupan un rango superior en la “gran cadena”. La teología cristiana colocaba a la mujer abajo del hombre, dado que se le consideraba menos racional, así como también lo eran quienes eran eliminados por el color de la piel, las capacidades mentales y la especie. Este pensamiento estratificado dio lugar a un paradigma histórico en el cual todos los humanos han de servir a Dios; las mujeres, a los hombres; la gente de color, a los blancos; y los animales (considerados incapaces de todo razonamiento) deben servir a todos los humanos.

Actualmente, la razón ha dejado de ser el principal criterio para determinar el valor, dado que se considera que la conciencia y la sintiencia son factores más válidos sobre los cuales basar los acuerdos éticos. El concepto de la sintiencia animal recibió uno de los mayores impulsos en julio de 2012, cuando un grupo de neurocientíficos con reconocimiento internacional redactó la “Declaración de Cambridge sobre la Conciencia”, en la cual se dice:

Evidencia convergente indica que los animales no humanos poseen los sustratos neuroanatómicos, neuroquímicos y neurofisiológicos de estados conscientes, así como la capacidad de exhibir comportamientos deliberados. Por consiguiente, el peso

de la evidencia indica que los *seres humanos no son los únicos* que poseen los sustratos neurológicos necesarios para generar conciencia. Los animales no humanos, incluidos todos los mamíferos y pájaros, y muchas otras criaturas, incluidos los pulpos, también poseen estos sustratos neurológicos ([Low *et al.*, 2013; énfasis añadido).

Sin duda, esta proclamación resulta más que evidente para cualquiera que haya convivido con alguna especie no humana. Como Mark Bekoff (2012) se pregunta, con respecto a la declaración: “¿En verdad necesitamos esta declaración de algo obvio?”, también destaca algunas deficiencias del documento. Por ejemplo, los peces no están incluidos en la declaración y, salvo por uno, todos los firmantes basaron sus conclusiones en investigaciones de laboratorio, en lugar de que se estudiara a los animales en libertad. Asimismo, Bekoff advierte que aún hay algunos en la comunidad científica que no consideran que la conciencia animal sea razón suficiente para concluir que los animales importan. Evelyn B. Pluhar (1993) desarrolla una argumentación muy fundamentada sobre por qué algunos siguen ignorando la realidad de la sintiencia y la conciencia animal. En este caso, dirige sus críticas a los filósofos, al señalar con cuánta habilidad éstos pueden salirse de curso, dado que tienen “incentivos muy poderosos para negar el sufrimiento no humano, en su devoción por la vivisección, la ganadería industrial o la teodicea, así como una

visión común de la superioridad humana” (p. 39). El comentario de Pluhar se aplica fácilmente a la mayoría de los seres humanos que optan por ignorar la dolorosa realidad del sufrimiento de los animales, no sólo a los científicos y los filósofos.

En *Secular Ethics and Animal Rights* [Ética secular y derechos animales], Peter Wilson (1997) desarrolla una argumentación similar. En primer lugar, confirma lo que ya es comúnmente aceptado: los animales sienten dolor y pueden sufrir. Así, tanto humanos como vacas deben vivir sin el sufrimiento que resulta de ser la fuente de alimento de alguien más. Sin embargo, Wilson se equivoca ligeramente al afirmar que “el grado hasta el cual la vaca tiene tal derecho quizá sea menor que el de los humanos, porque hay diferencias (menores) entre las dos especies”. Por lo tanto, en una situación de necesidad, quizá sea más ético matar a una vaca por comida que a un humano. Pero concluye su razonamiento preguntando: “Pero, ¿es esto una necesidad en la sociedad moderna? Si las vacas no existieran, ¿morirían los humanos? Ciertamente que no”. A pesar de esa realidad aparentemente incuestionable de nuestro mundo moderno, la mayoría de la gente sigue defendiendo su derecho a comer otros animales, tanto como un derecho natural como por ser necesario para la supervivencia humana. Ninguna de estas ideas es verdadera, pero se las mantiene como tal con métodos bastante

dogmáticos, tanto por parte de los ateos como de los creyentes, como vestigios de ideologías religiosas.

A pesar del progreso social, mucha gente (las personas no heteronormativas, las mujeres, los niños, los pobres y las personas de color) sigue estando subyugada no sólo por la doctrina religiosa, sino también por el pensamiento religioso, que *puede* estar divorciado de la afiliación que uno tenga con una determinada práctica espiritual. Los activistas ateos nunca estarían de acuerdo en arrojar ácido en el rostro de una mujer debido a una ideología religiosa. Sin embargo, la mayoría de ellos acepta los horrores que miles de millones de no humanos sufren sólo en aras del placer humano, y tampoco han reconocido lo suficiente que la ideología y la ética religiosas están en el corazón de esa disonancia. Ellos han aceptado y se han tragado el mito perpetuado por todas las religiones: los no humanos son cuerpos desechables, carecen de capacidad para sentir dolor y emoción o éstos no son tan importantes como los de los humanos, y son objetos para el placer humano. Por todas estas razones, marco una falta en la comunidad librepensadora, si bien sigo creyendo que ofrece el terreno más fértil para fomentar una visión más compasiva de los no humanos.

Afortunadamente, hay individuos que están haciendo conexiones entre la liberación animal y el pensamiento secular. Antes de explorar algunos recursos contemporáneos que me

parecen alentadores, quiero recapitular brevemente lo que Peter Singer ha dicho acerca de la religión y los animales en *Animal Liberation* [Liberación animal]. En síntesis, Singer (2002) argumenta que la religión ha sido utilizada como una herramienta con la cual “enmascarar el egoísmo brutal en las relaciones de los humanos con otros animales” (p. 186). Dado que su libro es considerado un texto fundador del movimiento de liberación animal, es de gran importancia que incluya un capítulo entero sobre el papel que han jugado el pensamiento y la religión occidentales en arrojar a los animales al estatus cultural más bajo. Singer sostiene que la actitud occidental hacia los animales se basa en el judaísmo, la filosofía griega antigua y el agresivo Imperio romano. Los tres se unieron en el cristianismo, que se llegaría a convertir en una de las religiones más influyentes en la historia de la humanidad.

Así como Lovejoy relaciona las concepciones griegas y cristianas de la existencia, Singer señala que dos filósofos griegos antiguos, Pitágoras y Aristóteles, tenían puntos de vista opuestos sobre los animales, pero sólo uno de ellos tendría un impacto duradero en el pensamiento cristiano. Mientras que Pitágoras era un vegetariano que fomentaba la bondad hacia los no humanos, Aristóteles —como lo harían sus sucesores— planteó que los animales existen para servir a los humanos, así como también afirmó que algunos humanos nacieron para ser esclavos naturales. Con el telón de fondo de las matanzas de humanos y no humanos en el Coliseo romano, el cristianismo

surgió con la idea singular, “heredada de la tradición judía”, de que los seres humanos eran “los únicos entre todos los seres vivos sobre la tierra que estaban destinados a la vida después de la muerte del cuerpo. A esto siguió la distintiva idea cristiana sobre la santidad de la vida humana” (Singer, 2002, p. 191). Para ilustrar este cambio de paradigma, Singer reporta que, a medida que el Imperio romano se convirtió al cristianismo, cesó el combate de humano contra humano como entretenimiento, mientras que el combate animal continuó, y finalmente terminó, no por razones morales, sino económicas. Por supuesto, esta indulgencia hacia los humanos continúa hasta la fecha. Así, si bien la lucha entre humanos es un deporte popular, los combatientes actuales están en el *ring* por voluntad propia y son, a menudo, bien compensados por sus años de entrenamiento. Por el contrario, las corridas de toros y las peleas de gallos y de perros siguen siendo formas de entretenimiento en las cuales los no humanos son obligados a participar y su recompensa es, por lo general, una muerte dolorosa.

Entre el ascenso del cristianismo y los tiempos modernos, muchos librepensadores renombrados a lo largo de la historia occidental han señalado cómo la opresión animal es resultado del dogma religioso. Robert G. Ingersoll es uno de ellos, como ya se dijo antes. Asimismo, Mary Wollstonecraft, una escritora revolucionaria del siglo XVIII, expresaba “fuertes críticas en contra de la religión convencional”, al tiempo que defendía “los

derechos de las mujeres, los derechos de los niños y los derechos de los animales”, entre otras arraigadas costumbres occidentales (Gaylor, 1997b, p.17). De hecho, su libro *A Vindication of the Rights of Women* [Una reivindicación de los derechos de las mujeres] (1792) inspiró la obra de Thomas Taylor, *A Vindication of the Rights of Brutes* [Una reivindicación de los derechos de las bestias] (1792), en el cual propone satíricamente la absurda idea de un movimiento de liberación animal y concluye con el concepto aún más extraño de liberación ambiental. Sin duda, Taylor estaba en el lado equivocado de la historia. Pero pese a todos los avances que puedan verse, lo cierto es que, hoy más que nunca, los animales son explotados y asesinados en mayor número, especialmente en las sociedades industrializadas que han mecanizado la explotación y el exterminio animal.

Es difícil imaginar que se vea a otros animales sin la distorsión de la religión, ya que los humanos son la especie dominante y cualquier cosa que se diga sobre otras especies es producto de la cultura en la que nacemos, aunque en diversos niveles. Por lo tanto, el desafío es permanecer siempre alerta a las formas en las que el pensamiento opresivo, disfrazado de ideología normativa, guía nuestros juicios éticos.

En su artículo, *Are Atheism and Veganism Related?* [¿Están relacionados el ateísmo y el veganismo?], Rob Johnson (2012) identifica la mentalidad tautológica según la cual “los animales

son sólo animales de modo que podamos usarlos como nos plazca” como el “mito final” que abandonó una vez que el veganismo, el ateísmo, el antisexismo y el antirracismo empezaron a fusionarse en su vida. Por ello, Johnson implora a los ateos que promuevan el veganismo y a los veganos que “adopten una postura racionalista” en su activismo. Con esto, los activistas veganos pueden darle a su defensa “una fuerza verdadera, que tenga impacto en el mundo real y que se enfoque en las causas más que en los síntomas”. Mi interpretación de su comentario es que muchos síntomas de una cultura especista —el uso de animales en la ganadería, el entretenimiento y la investigación y la indiferencia general hacia su sufrimiento— surgen de una causa central, que es la ideología religiosa de la opresión santificada. Si hemos de dar crédito a los estudios e historias que muestran altos niveles de ateísmo, agnosticismo y humanismo en el movimiento de liberación animal, entonces el hecho de alentar a los veganos y a los ateos a que estén conscientes de esos vínculos puede ser beneficioso para ambos movimientos y, lo que es más importante, para otras especies animales.

En el sitio web de la *American Humanist Association*, Jason Torpy (s/f) ofrece un argumento similar al de Johnson sobre por qué las prioridades de los veganos son también prioridades

humanistas (de hecho, ése es el título del artículo).⁶ Quizá previendo las típicas objeciones a los planteamientos veganos, Torpy admite que aunque los humanos evolucionaron como una especie carnívora, hemos dejado atrás esa etapa y hemos encontrado formas alternativas de mantenernos saludables sin recurrir a la explotación animal. Aquí, Torpy toca otro mito cultural que los humanos están renuentes a abandonar; a saber, que tenemos que comer animales para estar sanos. De hecho, la posición oficial de la *American Dietetic Association*, como lo detalla el informe de Winston J. Craig y Ann Reed Mangels (2009), es que las dietas vegetarianas y veganas son adecuadas y tal vez incluso más sanas que las omnívoras, para todo tipo de humanos, desde la infancia, ya sean individuos promedio o atletas de alto rendimiento.

Torpy continúa diciendo que “[l]os valores humanistas (...) aprecian la salud, los animales y el medio ambiente. Por tanto, los humanistas deberían estar dispuestos a padecer algunos inconvenientes para reducir su huella de carbono y su huella de crueldad (...). El humanismo debería procurar hacernos mejores seres humanos y no reafirmar nuestro dominio humano produciendo, explotando, torturando y asesinando animales”. Las respuestas al ensayo de Torpy en el sitio web son muy diversas. Por supuesto, aparece la

⁶ A la fecha, este artículo ya no se encuentra en el sitio web.

omnipresente réplica de que comer plantas es lo mismo que llevar una dieta carnívora. Otra persona objeta que los humanos deberían centrarse más en modificar las formas en que los animales son criados y sacrificados para producir alimentos, a la vez que acusa a Torpy de basarse demasiado en las emociones, en lugar de apelar al pensamiento racional.

En respuesta a quienes refieren el argumento del “círculo de la vida” con respecto a la agricultura animal, un lector del artículo de Torpy reconoce que cazar para sobrevivir es una práctica muy lejana a los sistemas que utiliza el mundo industrializado para convertir a los animales en alimento. En otras palabras, los humanos han alcanzado una posición de dominación tan destructiva que el argumento del “círculo de la vida” ha sido pervertido más allá de toda consideración moral o ética. Por último, una lectora llamada Colleen apoya a Torpy con un planteamiento no muy distinto de los argumentos que he estado exponiendo en este capítulo: “Ser ‘bueno’ sin ‘dios’ significa, sin duda, dejar atrás esa visión del hombre como el pináculo de la creación, que es capaz de consumir vorazmente a otros seres pensantes y sensibles”. Como lo he mostrado con el análisis de Dawkins y Harris, muchos de los que han abandonado a Dios aún no han abandonado esa noción de la primacía humana. Pero esto puede cambiar y algo que puede ser una esperanza para que cambie la idea de la supremacía humana es hacer que la palabra “especismo” sea más conocida.

Por ejemplo, Michael Shermer (2014), escritor laico y director ejecutivo de la Sociedad de Escépticos, publicó *Confessions of a speciesist* [Confesiones de un especista] después de que vio el documental de Mark Devries, *Speciesism: The Movie* [Especismo: la película] de 2013. Shermer afirma que la “inteligencia superior, el lenguaje y la autoconciencia” de los humanos se han utilizado siempre para justificar nuestro dominio sobre otras especies. Sin embargo, Shermer reconoce que esa lógica se colapsó al oír a Singer y Devries afirmar que algunas especies tienen mayor grado de inteligencia y autoconciencia que algunos humanos, “como los bebés, las persona en estado de coma y quienes padecen una discapacidad mental severa”. Aunque Shermer no se compromete a hacerse vegano después de haber visto la película, su conclusión es reveladora:

Los mamíferos son seres sintientes que quieren vivir y temen morir. La evolución nos dotó a todos de un instinto para sobrevivir, reproducirnos y florecer. Nuestro vínculo genealógico, demostrado por medio de la biología evolutiva, ofrece un fundamento científico para expandir la esfera moral, de suerte que incluya no sólo a todos los humanos —como lo hicieron las revoluciones de derechos humanos de los dos últimos siglos—, sino también a todos los seres sintientes no humanos (Shermer, 2014, s.d.).

Viniendo del fundador de la revista *Skeptic*, ésta es toda una revelación. Sin embargo, la renuencia de Shermer a admitir que es especista sigue siendo problemática. Sin duda, jamás admitiría tan a la ligera practicar algún tipo de “ismo” ni tampoco que goza con el sufrimiento humano al comer su carne, vestirse con su piel o reírse de bromas hechas a su costa. Sin embargo, sí confiesa todas esas cosas con respecto a otras especies. Tal vez haga eso porque el término “especista” es demasiado nuevo para él y aún no llega a cuestionar a fondo qué significa “expandir la esfera moral” más allá de los seres humanos. En última instancia, si bien el artículo de Shermer expone y refuerza el especismo, una declaración semejante expresada por un miembro tan destacado de la comunidad laica es muy prometedora.

La conversación que Singer sostiene con Richard Dawkins en la entrevista sin cortes intitulada *The Genius of Charles Darwin* [El genio de Charles Darwin] también cuestiona el mito de que los seres humanos son el ápice de la vida en la Tierra, pero no sin algunas reservas. Por ejemplo, tanto Singer como Dawkins coinciden en que los humanos no son tan especiales como la religión nos quiere hacer creer, pero están de acuerdo en que la capacidad humana para ver la vida en un “sentido biográfico”, según el término de Dawkins, y para hacer planes para el futuro hace que nuestra vida sea más relevante. Dawkins afirma que “no hay necesidad de trazar líneas (...) [porque] hay un continuo de la capacidad para sentir dolor (...)”

Nuestra responsabilidad moral hacia las ostras es cuantitativamente menor que nuestra responsabilidad moral hacia los cerdos y cuantitativamente menor que nuestra responsabilidad moral hacia los seres humanos”. Del mismo modo, Singer concluye que si la humanidad puede obtener un beneficio, la experimentación con animales está justificada; congruente con su filosofía utilitarista, opina lo mismo respecto de los humanos con graves daños cerebrales. La diferencia es que en el caso del ser humano se requiere del consentimiento familiar, mientras que los no humanos no son objeto de tal consideración, ya que se les considera productos para uso de las instituciones médicas y de investigación. Así, encontramos aquí tanto un cuestionamiento a la excepcionalidad del ser humano como un reforzamiento de la misma.

Dawkins también plantea una pregunta a Singer que muchos creyentes se han hecho con respecto a los no creyentes. Parafraseando: Si no se cree en Dios, ¿por qué habría uno de preocuparse por los demás y a partir de qué se adquiere la moral? Singer responde cuestionando a su vez qué tipo de ejemplo da Dios para determinar el comportamiento ético si se observa cuánto sufrimiento hay en el mundo. Y agrega que “vivir éticamente no es sólo pensar en ti mismo, sino ponerte en el lugar de los otros seres que son afectados por tus acciones”. Hay muchas personas que no tienen creencias religiosas pero que antes de morir quieren hacer del mundo un lugar mejor. Singer señala que ese tipo de altruismo

se encuentra en casi todas las religiones y “tradiciones del pensamiento ético”. En otras palabras, hacer el menor daño posible es una conclusión a la que muchos humanos llegarán, sea a través de una postura religiosa o atea. Y como, desde mi punto de vista, fueron los humanos quienes crearon las religiones, cualquier acto de altruismo que se practique será de origen humano, no de seres divinos. Debo añadir, sin embargo, que dado que las religiones siempre vienen acompañadas de textos destinados a orientar las normas del bienestar humano, la religión siempre evitará incluir a los animales no humanos en el programa ético de una manera tal que propicie la verdadera liberación animal.

Conclusión

Las doctrinas religiosas y las tradiciones espirituales son fundamentalmente especistas, antropocéntricas y jerárquicas. Por otra parte, no existe ningún tipo de doctrina atea, por lo que la capacidad humana para ampliar su círculo de compasión en términos laicos no tiene límite. Angela P. Harris (2009) afirma que “a medida que ‘ampliamos el círculo del nosotros’, nos damos cuenta de que los acuerdos sociales que hoy se consideran normales, naturales y necesarios siempre son histórica y socialmente construidos” (p. 25). Eliminar a la religión como fuerza social predominante es un obstáculo que se debe superar para erradicar esos comportamientos

humanos opresivos y violentos que se consideran “normales, naturales y necesarios”.

Singer señala otra forma en la que la religión perjudica a los animales no humanos, al observar cómo la “visión religiosa refuerza la frontera” entre los humanos y los animales (Dawkins, 2013). Este binomio tradicional hace que parezca natural que los humanos usen a los animales no humanos, pues, como se dijo antes, a partir de él se considera que los humanos son extraordinarios entre todas las especies animales. E incluso, para algunos creyentes, saca a los humanos del reino de los animales. Por ello, Wilson explica la importancia de impugnar ese binomio:

Una vez que el vínculo entre los humanos y los animales (...) es reconocido y se ha invalidado la supremacía absoluta de los seres humanos, no puede mantenerse más una división tajante que nos separe a “nosotros” de “ellos”. Esto impide toda justificación *a priori* para que se excluya a los animales de ser objeto de consideración ética (...) El hecho de que se reconozcan estos derechos [éticos] es algo radicalmente distinto de la visión occidental, que es predominantemente teísta. Si un dios hubiera creado a cada especie por separado o dirigido la evolución para formar a los humanos, entonces sí existiría una línea divisoria entre humanos y animales, que podría ser usada para restringir los derechos humanos. Los seres humanos tendrían un alma

o una chispa divina de la que carecerían los animales “inferiores” (Wilson, 1997, s.d.).

Si bien el ateísmo elimina el alma y la chispa, para la mayoría de los secularistas no anula los privilegios que la creencia en ellas ha otorgado a los humanos durante nuestra relativamente breve estancia en la Tierra. En consecuencia, tenemos una cultura que se ha construido sobre la espalda de los animales no humanos, que incluye desde la comida, la ropa, la educación, la ciencia y el entretenimiento, hasta cualquier industria o institución imaginables. De hecho, incluso nuestro lenguaje mantiene el paradigma especista. Si bien el uso de los términos animales “humanos”, “no humanos” y “distintos de los humanos” es un avance con respecto a la tradicional dicotomía hombre/animal, todavía mantiene una división entre los seres humanos y el resto de las personas (Dunayer, 2004, p. xi).

Los seres humanos son ciertamente únicos, pero también lo es cada especie animal. Todos tenemos diferencias tan evidentes como los cuerpos que habitamos y tan inadvertidas como nuestras capacidades mentales. Pero en algún punto de la evolución la singularidad humana fue convertida en supremacía. Como afirman Sam Harris y Wilson, el criterio del alma fue primordial para crear el mito de la superioridad humana. La creencia en el alma humana por lo general tiene que ir aparejada a esa otra creencia de que los no humanos no

tienen alma y esta idea está “tan arraigada en la conciencia de las personas que lo dicen como si fuera un hecho irrefutable. Como si en verdad no se dieran cuenta de que el alma no es una parte más de la anatomía humana” (Sullivan, 2013). En *Speciesism* [Especismo], Joan Dunayer (2004) narra la historia de un matarife *kosher* que justifica su actividad de matar vacas diciendo que sólo los seres humanos tienen alma. Como señala, la afirmación de que sólo los animales humanos poseen alma no puede ser refutada y aunque esta creencia carece de fundamento en una “evidencia o lógica” y generalmente “no tiene sentido”, la convicción de que los seres humanos poseen un atributo de inmortalidad persiste, en detrimento de los animales distintos de los humanos. La religión, en consecuencia, no es sólo una tradición egoísta, sino también arrogante.

Una vez más, el *ateísmo* —no hay dioses ni almas ni chispas divinas ni renacimientos, ni reencarnaciones, nadie sale vivo de aquí, incluso y, sobre todo, después de que el cuerpo físico ha perecido— acaba con esos mitos. Entonces, ¿cómo se ven los animales sin esos mitos religiosos? En el caso de los humanos, estar sin mitos nos permite apreciar la única vida que tenemos. Parafraseando el trabajo de Ingersoll, nos permite abordar los misterios del mundo con curiosidad y asombro, liberados del temor a los dioses vengativos, los monstruos atormentadores y los constantes recordatorios de lo horribles y contradictorios que somos. Entre los activistas

animales se dice que “la liberación animal es la liberación humana”. En efecto, la liberación de los animales no humanos no consiste en abrir de golpe todas las rejas de las jaulas, lo que sería casi imposible. Más bien, lo primero es liberar a la mente humana del especismo. Como especie dominante, antes que la liberación de otras especies pueda ocurrir, los humanos deben convencerse de que los animales merecen ser objeto de la misma consideración ética que ellos.

Desde la perspectiva de los animales que no son humanos, la desaparición de los mitos religiosos permite que los animales humanos vean que los otros seres con los que compartimos este mundo tienen un valor inherente, aparte de lo que podemos sacar de ellos. Ellos también tienen una sola vida y sienten emociones y experimentan sufrimiento físico y psicológico. Ellos importan, sin los adjetivos que diferencian entre la maldad de la producción industrial y la supuesta bondad de las granjas “humanitarias”. Ellos importan a pesar de lo que los libros sagrados nos quieran hacer creer. *Todos* ellos son importantes, incluso los peces que Jesús comió y los cerdos que Buda pudo o no haber consumido. Para los animales humanos la vida sin Dios y la religión no tiene por qué ser el nihilismo o la agonía. Todo lo contrario, muchos de los que vivimos sin mitos sentimos el imperativo ético de exponer y superar la injusticia en las muchas formas en las que se manifiesta.

Bibliografía

- Balcombe, J. (2007). *Pleasurable Kingdom: Animals and the Nature of Felling Good*. Nueva York: St. Martin's Griffin.
- Balcombe, J. (2010). *Second Nature: The Inner Lives of Animals*. Nueva York: Macmillan.
- Bekoff, M. (2012). "Animals are conscious and should be treated as such", *New Scientist: Opinion*. 19 de septiembre. Disponible en: <https://www.newscientist.com/article/mg21528836-200-animals-are-conscious-and-should-be-treated-as-such/> Consultado el 2 de agosto de 2013.
- Cavalieri, P., & Singer, P. (Eds.) (1993). *The Great Ape Project: Equality Beyond Humanity*. Nueva York: St. Martins.
- Coetzee, J.M. (2010). Foreword, en Balcombe, J., *Second Nature: The Inner Lives of Animals*. Nueva York: Macmillan.
- Craig, W. J., Reed Mangels, A., & American Dietetic Association. (2009). "Position of the American Dietetic Association: Vegetarian diets", *Journal of the American Dietetic Association*, 109(7), pp. 1266-1282.
- Dawkins, R. (1993). Gaps in the mind, en Cavalieri, P. & Singer, P. (Eds.), *The Great Ape Project*. Nueva York: St. Martins.
- Dawkins, R. (2006). *The God Delusion*. Reino Unido: Bantam Books.
- Dawkins, R. (2008). *River Out of Eden: A Darwinian View*. Nueva York: Basic Books.
- Dawkins, R. (2013). "Peter Singer—The Genius of Darwin: The Uncut Interviews with Richard Dawkins", *YouTube* [en línea], 17 de enero. Consultado el 2 de agosto de 2013.
- Dunayer, J. (2004). *Speciesism*. Derwood, MD: Ryce.
- FBI. (2016). 2015 Crime in the United States. *Federal Bureau of Investigation* [en línea]. U.S. Department of Justice, 20 de noviembre.
- Foer, J. S. (2009). *Eating Animals*. Nueva York: Back Bay Books.
- Friend, T. (2005). *Animal Talk: Breaking the Code of Animal Language*. Nueva York: Simon & Schuster.
- Gaylor, A. L. (Ed.) (1997a). *Women without Superstition: No Gods, No Masters*. Madison, WI: Freedom from Religion Foundation.
- Gaylor, A. L. (1997b). Mary Wollstonecraft: Revolutionary for womankind, en Gaylor, A.L. (Ed.), *Women without Superstition: No Gods, No Masters*. Madison, WI: Freedom from Religion Foundation.
- Greeley, R. E. (Ed.) (1988). *The Best of Robert Ingersoll: Selections from His Writings and Speeches*. Amherst, Nueva York: Prometheus.

- Harris, A. P. (2009). "Should people of color support animal rights?", *Journal of Animal Law*, 5, pp. 15-32.
- Harris, S. (2011). *The Moral Landscape: How Science Can Determine Human Values*. Nueva York: Simon and Schuster.
- Holy Bible. *The New International Version* (2011). Biblica. BibleGateway.com. Consultado el 23 de abril de 2013.
- Jenkins, S. & Stănescu, V. (2014). One struggle, en Nocella, Il, A.J., Sorenson, J, Socha, K. & Matsuoka, A. (Eds.), *Defining Critical Animal Studies: An Intersectional Social Justice Approach for Liberation*. Nueva York: Peter Lang.
- Johnson, R. (2012). Are atheism and veganism related?, *The Abolitionist: Animal Rights Magazine* [en línea], 14 de febrero. Consultado el 7 de mayo de 2013.
- Lehto, B. (2011). "Review of The Moral Landscape: How Science Can Determine Human Values", *The Fourth R*, 24(2), p. 19.
- Lovejoy, A. O. (1936). *The Great Chain of Being*. Cambridge, MA: Harvard UP.
- Low, P., et al. (2013). *The Cambridge Declaration on Consciousness* [en línea]. Francis Crick Memorial Conference, 7 de julio. Disponible en: <https://www.fcmconference.org>.
- Nocella, Il, A. J.; Sorenson, J.; Socha, K., & Matsuoka, A. (Eds.) (2014). *Defining Critical Animal Studies: An Intersectional Social Justice Approach for Liberation*. Nueva York: Peter Lang.
- Nozick, R. (1974). *Anarchy, State, and Utopia*. Nueva York: Basic Books.
- Pluhar, E. B. (1993). "Arguing away suffering: The neo-Cartesian revival", *Between the Species*, 9(1), pp. 27-41.
- Pointofinquiry.org [blog] (2007). Richard Dawkins - Science and the New Atheism [entrevista con D.J. Grothe]. *Center for Inquiry*, 7 de diciembre. Disponible en: https://www.pointofinquiry.org/richard_dawkins_science_and_the_new_atheism Consultado el 18 de agosto de 2013.
- RAINN (s/f). How often does sexual assault occur?, *RAINN: Rape, Abuse, & Incest National Network* [en línea], 24 de noviembre. Disponible en: <https://www.rainn.org/>
- Rowlands, M. (2012). *Can Animals Be Moral?* Nueva York: Oxford UP.
- Scully, M. (2002). *Dominion: The Power of Man, the Suffering of Animals, and the Call to Mercy*. Nueva York: St. Martin's Press.
- Shermer, M. (2014) "Confessions of a speciesist", *Scientific American*, 310(1), p. 88.
- Singer, P. (2002). *Animal Liberation*. 3rd ed. Nueva York: Ecco.

- Socha, K. (2014). *Animal Liberation and Atheism: Dismantling the Procrustean Bed*. Farmington, MN: Freethought House.
- Stenger, V. J. (2009). *The New Atheism: Taking a Stand for Science and Reason*. Nueva York: Prometheus.
- Sullivan, M. (2013). The church of veganism, *Our Hen House* [en línea], 7 de febrero. Disponible en: <http://www.ourhenhouse.org/2013/02/the-church-of-veganism/> Consultado el 26 de mayo de 2013.
- The Secular Web* (s/f). Vivisection, 1890. Consultado el 13 de agosto de 2013.
- Torpy, J. (s/f). Why vegan priorities are humanist priorities, American Humanist Association [en línea]. Disponible en: <http://americanhumanist.org> Consultado el 1 de septiembre de 2013.
- Tuttle, W. (2005). *The World Peace Diet: Eating for Spiritual Health and Social Harmony*. Nueva York: Lantern.
- Wilson, P. D. (1997). Secular ethics and animal rights, *The Secular Web* [en línea]. Disponible en: https://infidels.org/library/modern/peter_wilson/ethics.html Consultado el 8 de marzo de 2013.

INTERSECCIONALIDADES:

**CONEXIONES ENTRE RAZA, GÉNERO Y
EXPLOTACIÓN ANIMAL**

PROTEÍNA FEMINIZADA:

SIGNIFICADO, REPRESENTACIONES E IMPLICANCIAS¹

Carol J. Adams²

Traducción: María Marta Andreatta³

¹ Publicado por primera vez en idioma inglés: Adams, C.J. (2017). Feminized Protein: Meaning, Representations, and Implications, en Mathilde Cohen & Yoriko Otomo (Eds.), *Making Milk: The Past, Present and Future of Our Primary Food*. London & New York: Bloomsbury Academic. Traducción publicada con el permiso de la autora y los editores.

² Autora de *La Política Sexual de la Carne* y coeditora de varias antologías. Entre las más recientes se encuentran: *Ecofeminism: Feminist Intersections with Other Animals and the Earth* (con Lori Gruen) y *The Carol J. Adams Reader: Writings and Conversations 1995-2015*, publicado en el año 2016. Sus escritos han dado lugar a dos antologías: *Defiant Daughters: 21 Women on Art, Activism, Animals, and The Sexual Politics of Meat* y *The Art of the Animal: 14 Women Artists Explore The Sexual Politics of Meat*, en la que una nueva generación de feministas, artistas y activistas responden al trabajo pionero de Adams. www.caroljadams.com

³ Licenciada en Nutrición y Doctora en Ciencias de la Salud. Investigadora Adjunta de CONICET. Ha realizado traducciones de artículos enmarcados en la temática de los Estudios Críticos Animales y de la Etnografía Performativa.



Fig. 1. *Greek Moothology*. (Foto: cortesía de Mark Hawthorne, California, marzo de 2016)

*like Botticelli's Venus, such a cliché for beauty,
you don't notice the sorrow right away*⁴
Amy Newman
"On this Day in Poetry History"⁵

⁴ (...) como la Venus de Botticelli, ese cliché de la belleza / no notas la tristeza de inmediato

⁵ Fragmento del libro *On This Day in Poetry History* de Amy Newman. Copyright © 2016 by Amy Newman. Reimpreso con el permiso de Persea Books, Inc (New York), www.perseabooks.com

Prólogo: Venus en cautiverio

En el año 2016 apareció en California un anuncio en carteles publicitarios de un yogurt griego llamado *Clover*. El mismo muestra lo que debemos tomar por una vaca (tiene pezuñas en lugar de manos y pies) con cabellos rojizos, algunos de los cuales cubren su área genital. Está de pie sobre una concha marina, entre dos potes de yogurt *Clover* salpicados por olas de leche. El cartel anuncia: "*Greek Moothology*". La ilustración imita *El nacimiento de Venus* de Botticelli, en lo que algunos dirían que es un astuto préstamo tomado del arte occidental, repitiendo la estructuración de la pintura original: a la izquierda de la figura central, un pote de yogurt sustituye el viento del este que "acaricia" la figura femenina, en tanto el pote de la derecha hace las veces de la sirvienta que le ofrece "vestir su vergonzoso cuerpo".⁶ No obstante, existe una gran diferencia entre la imagen arquetípica de la belleza femenina occidental y la del anuncio (además del obvio reemplazo de la mujer por la vaca): la Venus de Botticelli tiene pechos; la figura de la vaca, no. No hay glándulas mamarias, senos, ubres; nada indica el órgano reproductivo del cual proviene el yogurt anunciado. Mientras que la función de la vaca está ausente, lo que se encuentra presente es la femineidad humana o, al menos, una femineidad híbrida que evoca una femineidad

⁶ Según la descripción en el sitio web de Uffizi. Véase "El nacimiento de la Venus de Botticelli". Disponible en: <http://www.uffizi.org/artworks/the-birth-of-venus-by-sandro-botticelli/> Último acceso: 29/04/2016.

humana sin pechos.

Exponer la femineidad humana para ilustrar la explotación de las vacas ha sido un proyecto de los movimientos tanto vegano como de los derechos de los animales durante muchos años. Esto ha llevado a la proliferación de imágenes explotadoras y que considero retrógradas como, por ejemplo, mujeres atadas a máquinas de ordeñar, que expresan representaciones opresivas en lugar de ofrecer una alternativa liberadora. En estos casos, los pechos de las mujeres se vuelven el foco de atención; frecuentemente, se muestran siendo ordeñados o extrayéndoles leche⁷ o en cualquier otra forma de sometimiento. Mediante un minucioso análisis de obras de arte y anuncios publicitarios sobre vacas explotadas por su leche, este capítulo muestra cómo aquel tipo de imágenes refleja, más que desafía, la explotación de los cuerpos femeninos. Asimismo, el presente texto nos recuerda cómo debe ser una ética feminista de cuidado de los animales y plantea una serie de principios clave de la ética vegana del cuidado: atención, activismo, aceptación del dolor y reconocimiento de la interdependencia.

Los activistas veganos y de los derechos de los animales que buscan que reconozcamos a la vaca como una fuente de

leche materna, lo logran omitiendo la opresión sexual de las mujeres; los cuerpos femeninos se vuelven vehículos para transmitir la opresión de las vacas pero no ilustran las opresiones interconectadas. A no ser que se sientan atraídos por la imagen debido a la fantasía de recibir leche de una madre, una mujer, en cuyo caso tal imagen está funcionando tanto a nivel consciente como subliminal. Al igual que la Venus-vaca de la ilustración, tal vez quieren ser inundados con leche.

1

La llegada de la Venus-vaca me recuerda la primera “Venus” que encontré en mi trabajo cuando estaba indagando e interpretando actitudes patriarcales hacia los animales. La imagen que abre el capítulo 2 de *La política sexual de la carne* es Úrsula Hamdress, una cerda (muerta o drogada) presentada como otra Venus: la *Venus de Urbino*, de Tiziano. Como la Venus de Botticelli y la Venus-Vaca, la Venus de Tiziano y su contraparte porcina usan una de sus extremidades para cubrir sus partes privadas. Este acto tiene un término formal en el arte: *Venus púdica*. Su base etimológica es el latín *pudendus* que se refiere tanto a los genitales externos como a la vergüenza. Y, para mí, la pregunta surgió con Úrsula: como nuestras dos Venus artísticas, ¿se están cubriendo o están llamando la atención hacia lo que están tapando?

⁷ Véase el video de PETA “*Milk Gone Wild*”. Disponible en: <http://www.peta.org/videos/milk-gone-wild/> Último acceso: 01/08/2016

En el año 2015, alguien me envió una imagen en la cual la *Venus de Urbino* estaba mezclada con una vaca. Es un cartel publicitario donde yace la Venus de Tiziano con la mano señalando sus partes privadas pero, en lugar de la cabeza de una mujer, una cabeza de vaca nos mira de reojo. El cartel anuncia: Casa de filetes *Quality Italian*.



Fig. 2. AZ Carne de calidad (Foto: cortesía de Anne Zaccardelli, frente del comercio *Quality Meats*, Brooklyn, Nueva York, 2013)

Las líneas verticales y horizontales de las pinturas (y de las imágenes) terminan encontrándose justamente en esas partes secretas, cubiertas por una mano o una pata o una

pezuña. Como describo en mi artículo *¿Por qué una cerda?*, el libro de Michael Harris (2003), *Pinturas Coloreadas: Raza y Representación*, identifica diversas estructuras patriarcales que pueden reconocerse en las representaciones visuales del desnudo femenino: la asunción de una perspectiva masculina blanca como universal y una apropiación de los cuerpos femeninos por prerrogativas masculinas. Éstas se encuentran presentes en la *antropornografía*, un neologismo acuñado en mi nombre por Amy Hamlin para señalar la incitación de actitudes opresivas mediante la feminización y sexualización de los animales y la animalización de las mujeres (Adams, 2004). Los animales en cautiverio, en particular los animales de granja, se muestran “libres”: libres en la forma en que las mujeres son vistas como “libres”, en poses que indican disponibilidad sexual, como si su única aspiración fuera que el espectador desee sus cuerpos. La antropornografía hace que la degradación y el sufrimiento de los animales sean divertidos y atractivos. Simultáneamente, hace que la degradación de las mujeres sea divertida porque, para ser efectivo, el anuncio requiere la referencia implícita al estatus de subordinación sexual de las mujeres.

Harris (2003) identifica las estrategias de composición que enfatizan la disponibilidad visual de la mujer que se representa; específicamente, una línea vertical que se dirige hacia la zona vaginal, señalando que la misma destaca el área genital de la mujer desnuda. De hecho, la composición de la

pintura de Tiziano también incluye una línea horizontal, creada por el brazo de la mujer, que se mueve hacia el pubis (véase mi discusión de “Úrsula Hamdress” y las ideas de Harris en: Adams, 2014, pp. 208-224).

La Venus de Tiziano recuerda a una Venus anterior, la *Venus dormida* o *Venus de Dresden*, de Giorgione. Antes de hacer su propia versión, Tiziano ayudó a Giorgione a terminar su pintura. Matilde Cohen me señaló que en la versión más temprana

Venus está rodeada de un paisaje realista que incluye una granja sobre una colina, conectando, tal vez de manera inconsciente, hembras humanas y animales. Los historiadores del arte argumentan que las curvas de la Venus remedan el paisaje a su alrededor. En la versión de Tiziano, este fondo es reemplazado por un interior aristocrático, aunque él pudo haber sido quien pintó el edificio de la granja en la versión de Giorgione.

Una mujer dormida en el exterior, en un entorno pastoral, es reemplazada por una mujer despierta en un dormitorio. En la agricultura industrial, las vacas también han sido trasladadas hacia el interior.

Con los anuncios de yogur y de la casa de filetes, Venus se convierte tanto en madre-vaca (fuente de leche) como en vaca

objeto-sexual-muerto. Las imágenes no exaltan su atractivo sexual tanto como subliman y celebran su implícita cautividad (y su muerte). La sexualización de las vacas muertas no se limita a los Estados Unidos: un anuncio de un restaurante italiano muestra a un hombre acurrucado en la cama con un híbrido mujer-vaca; como en el de la casa de filetes *Quality Italian*, ella tiene la cabeza de una vaca y el cuerpo de una mujer. Cuando las feministas pusieron objeciones a la imagen, ésta se eliminó, algo que rara vez ocurre en los Estados Unidos.

2

Otra imagen, la “Venus americana” (Berressem, 2015): Marilyn Monroe posa en la vereda sobre una rejilla de circulación de aire que hace que su vestido blanco se levante. Es otra postura vertical, con sus brazos colocados, como los de la Venus de Botticelli, sobre sus partes íntimas para evitar que su falda las exponga. El anuncio que imita esta postura es el de leche *Fairlife*, “leche con estilo”. De alguna manera (¿photoshop?), una mujer rubia está vestida con leche de vaca que reproduce la falda en la actitud de Monroe. Su mano izquierda también parece proteger sus partes íntimas.

En *La política sexual de la carne* acuñé el término *proteína feminizada* para llamar la atención sobre el uso problemático, por parte de los seres humanos, de la leche de vacas y cabras y

de los huevos de gallina. Tal término evoca la expresión *proteína animalizada* que había sido introducida por los vegetarianos de los Estados Unidos en el siglo XIX para referirse a los productos obtenidos de los cuerpos de animales muertos. El punto, en ambos casos, era recordar a la gente que la proteína preexiste a la transformación que ocurre a través del cuerpo de un animal; existe como proteína vegetal y su transformación debe reconocerse (carne mediante el cuerpo de un animal, leche y huevos mediante cuerpos animales femeninos). El término “proteína feminizada” buscaba llamar la atención sobre el uso de los ciclos reproductivos de las hembras para producir alimentos. Su trabajo es tanto de reproducción como de producción.

Aunque mi libro se intituló *Una Teoría Crítica Feminista-Vegetariana*, en términos de mi comprensión de la proteína feminizada y del uso y abuso de los cuerpos femeninos, podría haber sido una *Una Teoría Crítica Feminista-Vegana*. En las mentalidades convencionales, estas hembras no aparecen como una preocupación; en parte porque están vivas, en parte porque son mujeres y, en parte, porque mucho de lo que ellas experimentan requiere visibilidad y empatía. En una carta a Sally Fitzgerald (1988), Flannery O'Connor describió a un lechero que “llama él a todas las vacas: ‘él no da más de dos galones’, ‘él todavía no ha llegado’... Creo que no le gusta sentirse rodeado de mujeres o algo así” (p. 27). Al igual que con el granjero de O'Connor, la experiencia de las hembras que

producen proteína feminizada ha desaparecido. De hecho, su experiencia debe estar ausente, así como los signos de una hembra lactante de la cartelera de *Moothology*. Numerosos anuncios publicitarios de leche y otros productos lácteos reconceptualizan las relaciones en la producción lechera, como si ésta ocurriera entre la vaca y nosotros, no entre la vaca y su ternero.

La proteína feminizada de otras especies que se vende a los humanos es producto de una relación madre-hijo destruida y constituye una señal de nuestro quebrado vínculo con los otros animales. Las publicidades sobre la leche buscan reconceptualizar esta relación, como si la misma se diera no solo entre la vaca y nosotros sino, como en el caso de la Venus americana vestida con leche, entre nosotros y la leche. Así como sus terneros, que son retirados para que la leche pueda convertirse en un producto, la experiencia de la vaca debe estar oculta. El poder generador de Venus, tan influyente en la historia de la creatividad de los artistas masculinos, debe ser sometido. Así como los artistas masculinos representaron el control figurativo de los cuerpos de las mujeres a través de su arte (Shaw, 2000), la industria que trafica con vacas y extrae su leche controla literalmente los cuerpos de otras.

3

Hoy en día, las vacas utilizadas en la industria lechera producen 61 % más leche que las vacas de hace tan solo 25 años, debido a la ingeniería genética, las raciones alimentarias y las hormonas de crecimiento (Carter, 2012). Sus ubres deben llevar 58 libras [26,31 kg] extra de leche. Las ubres hinchadas pueden forzar las patas traseras, causando cojera. Durante su corta vida, la vaca será retenida y preñada por la fuerza varias veces. Durante los primeros siete meses de su embarazo, las máquinas continuarán extrayendo su leche. El libro *Vaca Lechera: Diez Mitos sobre la Industria de los Lácteos*, de Élise Desaulniers (2016), refiere que este esfuerzo es equivalente a correr seis o más horas por día. Después de estudiar los sistemas de servidumbre reproductiva femenina y visitar “salas de ordeño”, exposiciones y subastas donde las hembras en cautiverio son vendidas, la Dra. Kathryn Gillespie (2013, 2016), de la Universidad de Washington, considera que la “violenta mercantilización sexual del cuerpo femenino” es despiadada. Gillespie me describió una vaca que vio en una subasta, tan coja que se derrumbó, sus piernas extendidas detrás de ella. Incapaz de pararse, sus enormes ubres fueron aplastadas bajo el peso de su cuerpo. Estaba goteando sangre y leche. Quedó allí durante horas. Sus piernas traseras estaban atadas para ver si podía ponerse de pie. Pero no pudo y al final del día la mataron de un disparo.

4

Camille Brunel vio en Normandía una postal y la fotografió para mí. La misma adhiere al tropo que reconceptualiza la relación con la proteína feminizada, como si se diera entre la vaca y nosotros o entre la leche y nosotros. En la imagen original de la Segunda Guerra Mundial, *Rosie la Remachadora* anunciaba: “Podemos hacerlo”, refiriéndose a los esfuerzos colectivos de trabajo de las mujeres. Con la postal “Puedes beberla”, el trabajo de la vaca en la producción de leche desaparece y la relación es entre el consumidor y el producto.



Fig. 3. “Puedes beberla” (Foto: cortesía de Camille Brunel, Francia, 2016)

Las vacas siempre están trabajando. *Bovi-Shield Gold*, una compañía farmacéutica, creó una campaña publicitaria: “Si no puede embarazarse, ¿qué otra cosa va a hacer?”, planteando una respuesta ridícula: una vaca es representada como un perro que busca un pato muerto para llevarlo a un cazador.

Bovi-Gold sugiere que la vida de la vaca se desanclaría, se volvería incorpórea, imitativa de otros animales, que no sería ella misma. En letras pequeñas, aconseja a los agricultores: “Mantener a sus vacas embarazadas y trabajando”. Las vacas que no están embarazadas *están* trabajando: producen leche y se la están sacando dos o tres veces al día. Lo que se omite en la declaración de *Bovi-Gold* es que el embarazo se necesita porque su leche se está acabando. Hace décadas, el embarazo de una vaca era una sola cosa: un embarazo. No era un momento en que se extrajera su leche. Pero las expectativas de producción significan que 7 de 12 meses al año ella está embarazada y lactando. Para la vaca, la esfera de la producción y la esfera de la reproducción son lo mismo.

En marzo de 2016, una gran cadena de tiendas de comestibles ubicada en el noreste de Estados Unidos indicaba en su folleto semanal el “Paquete de beneficios de una vaca lechera” junto a algunos de sus artículos con descuento. Una introducción enmarca lo que sigue como gracioso:

Revelación total: Esta es una simpática columna sobre los beneficios de ser una vaca. **Nuestro proveedor de leche, la cooperativa *Upstate Niagara***, la presentó en una de nuestras sesiones de entrenamiento y yo la guardé para compartir la diversión y las risas con nuestros clientes en algún momento. Bueno, ese momento ha llegado.

Se nos recuerda, otra vez, que esto es gracioso. “Aquí está el paquete de beneficios”.

Para empezar, las vacas reciben un salario a tiempo completo por trabajo a tiempo parcial. El trabajo (de ser ordeñada) toma alrededor de 20-30 minutos por día. **El empleador proporciona cobertura médica paga, con un médico (veterinario) de guardia las 24 horas del día, los 365 días del año.** Las comidas son preparadas por un nutricionista, con servicio de habitación y limpieza cada vez. Hay una mucama a tiempo completo que, incluso, limpia los baños.

Siempre está disponible, para estas bellezas bovinas, un equipo de expertos remunerados; se proporcionan peluquería, pedicurista e instalaciones de spa. Hay vigilancia las 24 horas. No hay necesidad de citas en línea... Se provee de selección de pareja a través de un directorio de rasgos selectivos y podría ser un compañero diferente cada año. El transporte se proporciona de forma gratuita durante toda la vida.

Muchas cosas están mal en esta descripción. En sus cálculos se pierde el trabajo que implica para la vaca *producir* la leche. Una vaca no puede elegir si tiene pareja o no; esto no es negociable, y el uso del término “compañero” para referirse a la inseminación artificial parece exagerado. También se omite que cuando ella deja de “producir”, no recibe un paquete de retiro. Es asesinada. Ahí es donde su transporte la está llevando. Su “vida” dura el gran total de 2 a 5 años.

Hace veinte años utilicé un análisis ecofeminista para discutir la enfermedad de la vaca loca y me inspiré en el trabajo de Barbara Noske:

Mientras que para el varón hogar y el trabajo están separados y para las mujeres el trabajo también está en el hogar, los “trabajadores” animales no pueden “irse a casa” en absoluto. La industria animal moderna no les permite “irse a casa”; son explotados las 24 horas del día. En el caso de los animales, el “hogar” mismo se ha puesto bajo el control de la fábrica... De hecho, es a menudo la esfera de la reproducción (apareamiento, cría, puesta de huevos) lo que el capitalista busca explotar (Noske, 1989, p. 17).

Sugerí que sin la vida útil de la vaca “trabajadora”, el agente infeccioso no tendría oportunidad de manifestarse en Gran Bretaña. El animal terminal promedio no vive lo suficiente como para manifestar los síntomas de la enfermedad. Es sólo

porque las vacas lecheras [*sic*] tienen un propósito funcional cuando están vivas que ellas llegan a vivir lo suficiente para manifestar los síntomas. (Véase Adams, 2016, p. 201. Yo ya no usaría el término “vacas lecheras” porque acepta la caracterización que la industria láctea hace de las vacas sin reconocer la injuria que es su vida).

Noske aplicó el análisis marxista del trabajador alienado del producto fragmentado en los animales cuyos cuerpos se usan para producir proteínas animalizadas y proteínas feminizadas.

- 1) Los trabajadores están “alienados de la producción que encarna su propio trabajo, del cual son desposeídos” (Noske, 1989, p. 13). ¿Qué mayor alienación de un producto puede haber que convertirse en el producto mismo? Los animales forzados a convertirse en “carne” están alienados de su totalidad.
- 2) Los trabajadores están alienados de su propia actividad productiva, que no les pertenece. “El término productividad refiere a una capacidad particular aislada (por ejemplo, la producción de leche), mientras que el bienestar de un animal se refiere a todo el animal” (Noske, 1989, p. 17). Por ejemplo, la vaca ha sido forzada a especializarse en el trabajo de producción de leche. Cuando ya no puede trabajar, su “vida productiva”

termina. En *Cattle Today* (Terrell, 2015), encontré esta declaración escalofriante: “Si una vaca no va a producir un ternero cada año, **ella** es simplemente un parásito”.

- 3) Los trabajadores están alienados de la vida de las demás especies. Noske (1989) vio operar esto en el aislamiento humano de la relación integral con la naturaleza y con la sociedad. En el caso de los animales, “la producción industrial capitalista los ha sacado de sus propias sociedades o ha distorsionado groseramente estas sociedades, amontonándolos en gran número” (p. 19). (Regresaremos a esto al hablar de la relación madre-hijo.)
- 4) Los trabajadores están alienados de la naturaleza circundante. Como Noske (1989) observó: “La relación del animal con esa parte de la naturaleza que debe ser su alimento demuestra claramente la magnitud de su alienación. El alimento de la fábrica es, en gran medida, extraño y no se adapta al sistema digestivo del animal” (p. 19). Una práctica en la cual las vacas fueron alimentadas con otras vacas a través de productos proteicos procesados se convirtió en un ejemplo dramático de esto (Adams, 1997).

5

La mitología griega a menudo hace que la madre desaparezca, como sucedió con Atenea, nacida de la cabeza de Zeus después de haber tragado a Metis. Se dice que Venus no surgió del vientre de una mujer sino de los mismos cielos.

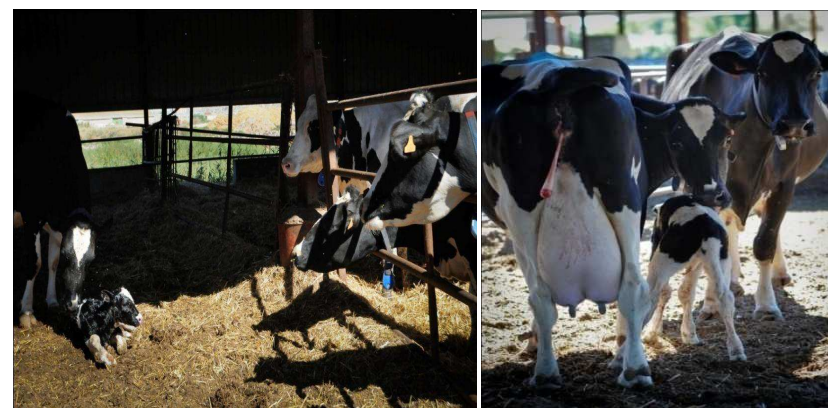


Fig. 4 y 5. Ternera lechal de Jo-Ann McArthur (Foto: cortesía de Jo-Ann McArthur / *We Animals*)

El embarazo y el parto constituyen procesos biológicos dolorosos, comprometidos, demandantes y engorrosos. Es mejor pensar en diosas que simplemente surgen del mar (el agua femenina primordial, el agua uterina) o de la cabeza del padre. Cuando una surge del mar, no tiene un pasado o una biografía. El embarazo y el parto impulsan la producción de

leche de vaca, pero un becerro que bebe leche materna evita que el producto llegue al mercado. En la narrativa sobre las vacas y la leche (como la de la cooperativa lechera *Upstate Niagara*), la laguna es la desgarradora experiencia de la separación de las vacas y sus bebés.

En octubre de 2013, los residentes de una ciudad de Nueva Inglaterra llamaron al *sheriff*, reportando ruidos extraños. El titular de esta historia decía: "Los ruidos extraños resultan ser vacas que extrañan a sus becerros" (Rogers, 2013) y el texto explicaba:

La noche del lunes y la mañana de ayer, ruidos extraños —procedentes de High Road, cerca de la granja lechera *Sunshine*— llevaron a que la policía alerte a los residentes de que nada raro o alarmante estaba ocurriendo.

Según Patty Fisher, sargento de policía de Newbury, los ruidos proceden de vacas, quienes se lamentan de la separación de sus becerros. La separación de los becerros de sus madres ocurre anualmente y es parte del funcionamiento normal de una granja lechera, aclaró Fisher, quien dijo: "Esto pasa todos los años en esta misma época".

La tensión en el artículo: la separación sucede, la granja lechera necesita que suceda, pero ocurren estos lamentos. Las vacas están en desacuerdo con la narrativa orientada al ser

humano, interrumpiendo las palabras y el sueño de los humanos. El texto continúa:

Los residentes de la zona de la granja lechera *Sunshine* advierten los fuertes ruidos procedentes de las vacas lecheras a todas horas del día y de la noche. Se nos ha informado que las vacas no están en peligro y que los ruidos son una parte normal de las prácticas ganaderas.

Nota: Los lamentos no son interrupciones aisladas que ocurren "a todas horas del día y de la noche". Los lamentos son degradados a "ruidos" porque a aquellos que causan la angustia se les permite controlarse a sí mismos. La confirmación de que éstas son prácticas ganaderas normales refuta las líneas del primer párrafo en las que, contrariamente a la mayoría de las prácticas de los periódicos, las vacas son referidas como "quienes" y el *sheriff* utiliza el término antropomórfico "lamento".

Podría decirse que la carrera poética de Robert Frost se inició con su famoso poema "*The Pasture*" [La Pastura], aparecido en las primeras páginas de su primera colección norteamericana, *North of Boston* [Al Norte de Boston]. A menudo comenzaba sus clases con este poema. Una discusión del mismo plantea que "el propio Frost lo escogió con frecuencia para sus lecturas públicas, usando el poema como una manera de presentarse y de invitar a la audiencia a

acompañarlo en su viaje; un propósito al cual el poema se ajusta perfectamente porque se trata justamente de eso: una invitación íntima y amistosa” (Holman & Snyder, 2016).

The Pasture

*I'm going out to clean the pasture spring;
I'll only stop to rake the leaves away
(And wait to watch the water clear, I may):
I sha'n't be gone long.—You come too.*

*I'm going out to fetch the little calf
That's standing by the mother. It's so young,
It totters when she licks it with her tongue.
I sha'n't be gone long.—You come too.⁸*

“Tú también vienes” toma un significado diferente cuando comprendemos que él está describiendo algo que es desgarrador y verdaderamente horrible (Hollis, 2012). La madre lamiendo y cuidando de su becerro debe ser transformada en un animal productor de leche, cuyo papel como madre de un bebé específico se destruye. Un poema que describe la

⁸ La Pastura. / Voy a limpiar el manantial de la pastura; / solo me detendré a recoger las hojas / (Y, tal vez, esperar a ver el agua aclararse); / No me iré por mucho tiempo – Tú también vienes. / Iré a buscar al pequeño becerro / que está parado junto a su madre. Es tan joven / se tambalea cuando ella lo lame con su lengua / No me iré por mucho tiempo – Tú también vienes.

indeseable tarea de arrebatarse un hijo a su madre —un hijo tan pequeño que todavía se tambalea mientras está a su lado, mientras lo lamen— ha entrado en el panteón de la poesía como un poema que invita a los lectores a la experiencia de la poesía. Frost nos muestra la alienación forzada de la vida familiar y de otras especies que ocurre en el trabajador.

Millones de lectores de Frost han pasado por alto este punto. Ellos creen que simplemente están siguiéndolo hacia una pastura; él les estaba pidiendo que lo siguieran a este indescriptible momento en el cual un hombre arrebató el becerro a su madre.

6

En su respuesta a este ensayo, cuando fue presentado en mayo de 2016 como parte del taller “*Making Milk*”, Élise Desaulniers encontró una conexión entre la negación del discurso de la madre y otro mito. Escribió:

Silenciamos a las vacas de la misma forma en que forzamos a las mujeres y a las minorías a permanecer en silencio. En un artículo reciente titulado “*The Public Voice of Women*”, publicado en la *London Review of Books*, Mary Beard (2014) dice que “Una parte de crecer como varón es aprender a tomar el control del discurso público

y silenciar a las hembras”. Beard proporciona docenas de ejemplos de mujeres silenciadas a lo largo de la historia. El más llamativo podría estar en la *Metamorfosis* de Ovidio. Esta epopeya mitológica sobre la gente que cambia de forma se considera una de las obras literarias más influyentes del arte occidental, después de la Biblia. En este texto, la noción de silenciar a las mujeres es utilizada frecuentemente en el proceso de su transformación. Júpiter convierte a Io en una vaca, así ella no puede hablar de su infidelidad.

Claramente, las vacas nos están diciendo que están de luto por sus bebés y no están de acuerdo con la situación en la cual las hemos colocado...

Las vacas tienen voz. Una voz activa. Pero elegimos no escucharla. Si pensamos que las vacas y otros animales son simplemente víctimas sumisas, es sólo porque los obligamos a permanecer en silencio y no los escuchamos. Los borramos de la misma manera en que la historia de Io fue borrada por Júpiter y de la manera en que tantas voces de mujeres han sido silenciadas. A las mujeres se les dice que se callen. A las vacas se les dice que se callen. No sólo no escuchamos a las vacas, también reemplazamos su historia por otra con la cual nos sentimos cómodos: las vacas quieren darnos su leche, quieren quedar embarazadas y darnos su becerro.

Además de la imagen de *Greek Moothology*, Desaulniers señala como otro ejemplo a *La vache qui rit* o La Vaca que ríe

(una marca de queso), tan contenta de ser explotada que está riéndose.

7

Hace más de veinte años se diseñó una remera para recaudar fondos para una escuela de veterinaria. El diseño muestra a un hombre (presumiblemente) con su brazo derecho metido hasta el hombro en el recto de una vaca. Está embarazando a la fuerza a una vaca mediante inseminación artificial.

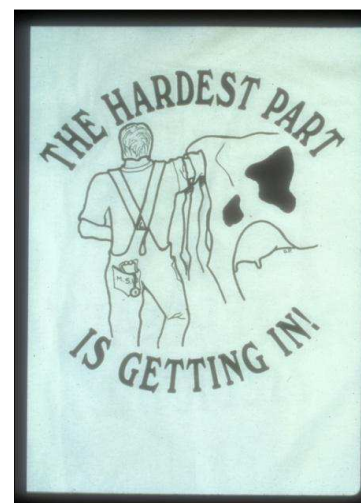


Fig. 6. La peor parte es entrar (Foto: cortesía de Carol J. Adams, 1995. Fotografía de una remera para recaudar fondos para una escuela de veterinaria)

El sitio web “*wikiHow*”, que se enorgullece de crear instrucciones para permitir a cualquier persona en el mundo aprender a hacer cualquier cosa, proporciona una explicación de cómo inseminar artificialmente a “la hembra bovina”.⁹ Comienza describiendo estos pasos a seguir:

1. Mueva la cola para que quede en la parte superior de su antebrazo izquierdo o átela para que no interfiera con el proceso de IA. Levante la cola con una mano (preferiblemente la derecha) y lleve suavemente la otra (que debe estar enguantada y lubricada) hacia adentro de la vaca para limpiar cualquier resto de heces que pueda interferir con el proceso de palpar e insertar la pistola de IA en la vagina.
2. Limpie la vulva con una toalla de papel o un trapo limpio para remover el exceso de estiércol y la suciedad.
3. **Saque la pistola [de AI] de su chaqueta u overol, desenvuélvala e insértela en un ángulo de 30 grados en la vulva de la vaca.** Esto es para evitar que entre en la abertura uretral.
4. Con su mano izquierda en el recto de la vaca (que debería haber estado allí desde el comienzo), palpe la ubicación del extremo de la pistola de AI con las puntas de los dedos, a través de la pared del recto y la

⁹ “How to Artificially Inseminate Cows and Heifers”. Disponible en: <http://www.wikihow.com/Artificially-Inseminate-Cows-and-Heifers>. Último acceso: 30/04/2016.

vagina hasta llegar al cuello uterino.

Hasta la nueva edición de *La Política Sexual de la Carne* incluí una discusión sobre el “potro de violación”:^{10,11}

La violación es, también, violencia instrumental en la que el pene es el instrumento de la violación. Usted es sostenida por un cuerpo masculino como el tenedor sostiene un pedazo de carne para que el cuchillo pueda cortar en él. Además, al igual que el matadero trata a los animales y a sus trabajadores como objetos inertes, irreflexivos, insensibles, también en la violación las mujeres son tratadas como objetos inertes, sin prestar atención a sus sentimientos o necesidades. En consecuencia, se sienten como trozos de carne. Del mismo modo, sabemos de los “potros de violación” que permiten la inseminación de animales contra su voluntad. Sentirse como un pedazo de carne es ser tratado como un objeto inerte cuando uno es (o era), de hecho, un ser viviente y sensible.

Las metáforas de la carne que las víctimas de la violación usan para describir su experiencia y la utilización del “potro de violación” sugieren que la violación es similar a y se relaciona con el consumo, tanto de imágenes de mujeres como de carne animal. El

¹⁰ Mi citación del potro de violación fue *PETA News*, 1986, 1, no. 8, p. 2.

¹¹ [N. de la T.] En el original en inglés: “*rape-rack*”. *Rape* significa “violación, abuso sexual” y *rack*, “potro de tortura”.

uso repetido de la palabra “hamburguesa” por parte de las víctimas de violación para describir el resultado de la penetración, la violación, la preparación para el mercado, implica no sólo lo desagradable que es un pedazo de carne, sino también que los animales pueden ser víctimas de violación. Han sido penetrados, violados, preparados para el mercado contra su voluntad. Sin embargo, las metáforas culturales superpuestas estructuran estas experiencias como si fueran deseadas por las mujeres y por los animales (Adams, 2010, p. 82).

En 2009, investigué más a fondo el “potro de violación” y llegué a los activistas por los derechos de los animales que habían estado durante décadas en las trincheras. El hecho era que ninguno de nosotros podía encontrar otras referencias. Un activista de larga data en una organización nacional me escribió: “Nunca he oído a nadie en la industria láctea usar este término, aunque ciertamente lo he visto en la literatura de nuestro movimiento. Supongo que no es real, o puede haber sido usado en la industria hace muchas décadas”. En 2016, entrevisté a Patrice Jones para un artículo sobre la explotación sexual de las vacas y ella sugirió que era un término que se usaba informalmente entre algunos trabajadores lácteos, (podemos imaginar a los que hacen este trabajo inventando una frase como esa), pero cuando se inició el movimiento por los derechos de los animales, todos empezamos a vigilar este tipo de lenguaje y la frase desapareció. Jones dice: “Cualquier palabra que uses para esto, es la penetración forzada de una

mujer inmovilizada por un objeto extraño y al menos parte del propósito es una expresión de poder y control” (Adams, 2016, p. 3).

Asimismo, Jones señaló: “Si un toro monta una vaca y ella no quiere ser montada, todo lo que tiene que hacer es caminar hacia adelante, y él se cae. Si ella quiere ser montada, se posiciona para hacerlo más fácil” (Adams, 2016, p. 2). En la industria ganadera, las vacas no pueden huir.

En el taller *Making Milk* de 2016, Desaulniers explicó: “Yo nunca he oído a nadie en la industria que se refiera a la inseminación como violación. Sin embargo, la palabra ‘violación’ es utilizada muy a menudo por los activistas veganos al describir la inseminación de las vacas lecheras. He luchado mucho con el tema y he decidido no usarlo en *Vaca lechera*”. Al igual que muchos defensores, Jones y Desaulniers no quieren que el debate sobre cómo denominar la inseminación forzada nos haga perder la perspectiva de la totalidad de la experiencia que imponemos a una vaca: no sólo la violencia sexual, sino la esclavitud reproductiva, el continuo dolor por cada becerro, el agotamiento del cuerpo por estar embarazada y lactando, el tratamiento áspero que a menudo acompaña sus últimos días. Fue mi deber actualizar la edición más reciente de mi libro (la 25ª / edición Bloomsbury Revelations). Cambié una de las oraciones para que dijera: “Del mismo modo, las hembras son inseminadas por la fuerza, una

esclavitud reproductiva que se requiere para asegurar suministros abundantes de carne y de leche de vaca”, y eliminé la referencia al “potro de violación” (Adams, 2015, p. 35).

8

Volviendo a la Venus de Botticelli: la vulva, nos dicen los historiadores del arte, se encuentra representada por la concha marina sobre la cual está parada. En la discusión de cómo inseminar artificialmente a una vaca, no se puede llegar muy lejos sin discutir la vulva. La vulva está allí y no allá. Representada pero oculta por la mano de Venus; a disposición de la mano enguantada que se introduce en el recto, real pero oculta, un aspecto de la disponibilidad. Con la dominación, lo que está a la vista a través del simbolismo, la valva como vulva, no es inaccesible, en absoluto, si una es un bovino.

9

La mayoría de nosotros no se da cuenta, pero durante años se ha desarrollado una discusión sobre la disponibilidad sexual femenina que no ha sido notada por la persona promedio. Esta discusión muestra a otros tomando decisiones por las mujeres acerca de su capacidad de reproducción y se

encuentra en las páginas de las revistas de la industria animal. Los líderes en este campo son las compañías farmacéuticas que buscan promocionar sus productos. Una gallina coloca su pierna como una *stripper*: se trata de un anuncio para un medicamento. Una exuberante cerda de dibujos animados con medias, tacos, ligas y lápiz de labios acaricia el medicamento que se publicita con la promesa: “Lisa te da un cerdo más por año”. Otro fármaco.

De acuerdo con la narrativa publicitaria de las compañías farmacéuticas, las vacas también necesitan estar preñadas (recuerden el aviso de *Bovi-Shield Gold*). Al tiempo que los derechos reproductivos de las mujeres se van reduciendo, anuncios como estos parecen estar discutiendo las expectativas de reproducción tanto de las mujeres como de las vacas. *Bovi-Shield Gold* lanzó otro anuncio publicitario de la serie que hace la pregunta: “Si no puede embarazarse, ¿qué otra cosa va a hacer?”, que muestra a una vaca sentada en el asiento delantero de una autobomba. La sobreentendida respuesta: “*Ella podría estar quitándote tu trabajo*”. En tales representaciones, los estereotipos sobre las funciones reproductivas de las mujeres y la disponibilidad sexual construida son enmarcados en representaciones de vacas. Tales imágenes proporcionan permiso para usar y comer la vaca al tiempo que contribuyen a usurpar las opciones reproductivas de las mujeres.

También trasciende el tema de los incontrolables cuerpos femeninos: Un restaurante de hamburguesas en Manchester, Inglaterra, cuenta con una sexualmente deseable “Vaca indecente” [“*Filthy Cow*”]. Una vaca con collar, medias y tacos (otra vez las medias y los tacos), invitando a través de la imagen: “Ven arriba y cómeme”. El sitio web del restaurante muestra una vaca desde su parte trasera, con medias de red y tacos altos. (Si no está desnuda, como Venus, debe usar zapatos de taco alto). El gif muestra sus patas traseras abriéndose y cerrándose.¹²



Fig. 7. “Porca Vacca” (Foto: cortesía de Evalisa Negro, Italia, 2014)

¹² Véase el sitio web del restaurante. Disponible en: <http://www.filthyfood.co.uk/>
Último acceso: 01/08/2016

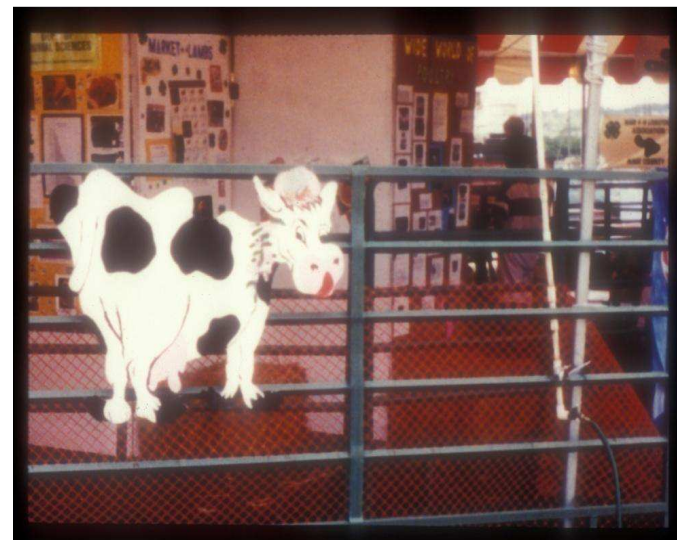


Fig. 8. Vaca en la Feria Estatal de Hawái (Foto: cortesía de Cathy Goeggel, Hawái, mediados de la década de 1990)

En Italia, se utilizó el dibujo de la parte trasera de una vaca con tacos altos y medias para publicitar un restaurante. En Hawái, una vaca con sombrero de color rosa nos muestra su trasero. Las vacas están cargadas de las representaciones culturales machistas: ellas *quieren* que se las deje preñadas, *quieren* “dar” su leche, nos *quieren* alimentar, *quieren* ser consumidas.

Estas actitudes, ¿crean un clima en el cual el control de las mujeres sobre sus propios cuerpos no es visto como un

derecho legítimo? ¿Qué otra cosa debería hacer *ella* si no estuviera embarazada? Las representaciones que han surgido para reforzar este mensaje son variaciones sobre un mismo tema: mujeres sexualizadas, varones como autoridad, mujeres como animales.

10

A lo largo de los últimos diez años, he visto cambiar los argumentos en torno al veganismo. Las perspectivas feministas relativas a la superposición de las condiciones de las hembras animales y humanas (entre otras intersecciones) parecen haber sido reducidas a arengas que dicen que las vacas también son violadas y, por lo tanto, las feministas deberían ser veganas. Entiendo que los memes en Internet no tienen matices, pero las cuestiones relativas a las opresiones interconectadas sí los tienen. Uno de los indignantes ejemplos que surgen de las campañas veganas (y que les veganas feministas advierten, con razón, que es provocador, así que, por favor, tomen nota) es una imagen que muestra un brazo enguantado metido en un cartón de leche puesto de lado. En el cartón de leche está escrito, con tinta roja: “¿Violación?”.¹³ Como plantea una crítica: “La repetida representación de la violencia ejercida

¹³ [N. de la T.] En el original en inglés: *Got rape?*; pregunta que hace referencia, irónicamente, a la campaña para promover el consumo de leche de vaca donde la frase *Got milk?* acompañaba la foto de una celebridad mostrando “bigotes” de leche.

contra los cuerpos femeninos no es útil, por decir lo menos, para desafiar las amenazas reales que hoy enfrentan las mujeres en todo el mundo” (Jadalizadeh, 2015). Y continúa:

Totalmente ignorantes e irrespetuosos de los humanos que han sobrevivido a la violencia sexual, los diseños de póster de 269 reifican la violencia contra las mujeres, con una retórica indistinguible de los activistas por los derechos de los hombres. Su completo desconocimiento de los aspectos desencadenantes de sus tácticas y de las violencias a las cuales contribuyen, demuestran [*sic*], ya sea su avasallador privilegio, su ignorancia o una combinación de ambos (Jadalizadeh, 2015).

Un tropo hallado ahora en el activismo vegano: una mujer en cuatro patas con una máquina de ordeño sujeta a sus pechos. Por supuesto, esto encaja con una narrativa preexistente sobre las mujeres, la fetichización pornográfica de la mujer en posiciones sumisas. La dominación sexualizada ya estuvo allí, mostrando a las mujeres en cuatro patas y la fascinación por la función de producción lechera de la mama.

Mientras trabajaba en este ensayo, apareció un nuevo meme titulado “La situación opuesta”, republicado de la página de Facebook *Vegan Humor*.¹⁴ En él se muestra a un

¹⁴ Véase la publicación de Julia Mariell Graup titulada “*Vegan Humor*”. Disponible en:

grupo de mujeres, no en cuatro patas, sino sentadas lánguidamente en sillones, como si se estuvieran haciendo la manicura. Dos de ellas están fumando. Cada una tiene boquillas de máquina de ordeñar sujetas a sus pechos. Completan el meme vacas bípedas (con atributos masculinos) vestidas con chaquetillas azules y que están bebiendo leche.

Los pechos de todas estas mujeres responden a las fantasías pornográficas estereotípicas acerca del tamaño y la exuberancia. Todas son blancas y las tres vacas son *Holstein*, respecto de lo cual Mathilde Cohen sugirió que podría ser una representación de las razas europeas “dominantes”. Las bombachas tipo bikini cumplen la misma función que las manos, el cabello o las pezuñas en las imágenes de Venus. El artista ha hecho todo lo posible para sexualizar a estas mujeres: podrían haber estado vestidas con vaqueros; incluso, podrían haber tenido una remera. Pregunten a cualquier madre que amamante, no tuvimos que quitarnos la ropa para alimentar a un bebé. Sin embargo, sexualizando la producción de leche de las mujeres, se remarca lo que, aparentemente, se estaba cuestionando.

Si lo que este meme buscaba era capturar la descripción de Noske acerca de la alienación del trabajador de su propio

<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=10154119450229691&set=gm.1276959452315605&type=3&theater> Último acceso: 03/08/2016

cuerpo que supone la producción de leche, resulta ser un fracaso épico. La experiencia de la vaca parada sobre el hormigón sin poder moverse, separada de su bebé y destinada al matadero, se transforma en mujeres sentadas, fumando y conversando. No se representa el daño. En tres días, este meme había sido republicado más de 1200 veces.

11

Un esquema que desarrollé en 2009 puede ayudar a explicar el problema de los activistas de los derechos de los animales que usan imágenes gráficas y metáforas sexistas para generar conciencia sobre la vida de las vacas. Pensé en ello en respuesta a la propuesta de Cary Wolfe (2003) de que dentro de la tradición metafísica occidental dominante necesitamos pensar en términos más complejos que el dualismo humano/animal. Él identificó cuatro términos: “humano humanizado, humano animalizado, animal humanizado, animal animalizado” (p. 101). Wolfe sugirió que el humano humanizado y el animal animalizado eran ficciones ideológicas. No obstante, como planteo en el nuevo epílogo de *La Política Sexual de la Carne*: “Veo a este esquema iluminar la política sexual de la carne. En la cultura occidental el humano humanizado ha sido el hombre blanco, con derecho a voto, dueño de la propiedad” (Adams, 2015). La asignación del rol de humanos animalizados a ciertos individuos suele estar

influenciada por la raza, el sexo, la (dis)capacidad, la orientación sexual y la clase. El animal humanizado es, por ejemplo, la “mascota”, el animal que tiene un nombre y es tratado como el individuo que cada uno ve.

Pero a Wolfe se le escapan las categorías de género subyacentes que están funcionando en nuestras representaciones y trato hacia los otros animales y la manera en que las actitudes especistas influyen en el trato hacia las mujeres.

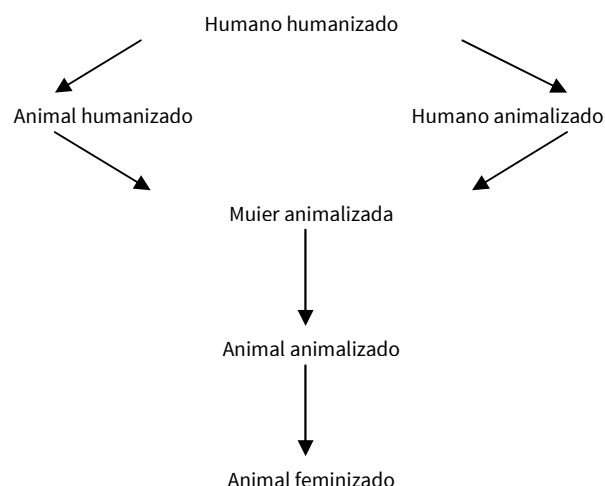


Fig. 9. Esquema de la política sexual de la carne

Consideremos una imagen publicada en el New York Times, poco después de que *La Política Sexual de la Carne* apareciera por primera vez, a principios de los años noventa. La imagen fue creada para un artículo sobre hamburguesas reducidas en grasa. La mente del artista asoció “reducido en grasa” con “mujeres a dieta”. La imagen es una delgada — anoréxicamente delgada— ternera parada en sus dos patas traseras (Venus otra vez), pero esta ternera sostiene el dibujo de una vaca. El mensaje es como uno de esos anuncios de pérdida de peso (“Yo solía ser una vaca gorda y vieja, pero mírame ahora”). Esta imagen resultó ser tan potente en la representación de mujeres animalizadas y animales feminizados que la usé para la portada de mi libro de 1994, *Ni hombre ni bestia: El feminismo y la defensa de los animales*. Joan Dunayer reconoce la fluidez en los puntos de referencia:

Referirse a una mujer con el término *vaca* es, en palabras del antropólogo John Haverson (1976), “completamente despectivo” (p. 515), caracterizándola como gorda y aburrida... La explotación de la vaca para obtener su leche ha creado una imagen generizada específica. Continuamente preñada o lactando, con el vientre o las ubres hinchados, la “vaca lechera” se percibe como gorda. Confinada en un espacio limitado, negándosele su papel activo de nutrir y proteger a su becerro —de modo que el ordeño se convierte en algo que *le hacen a* ella en lugar de algo que *hace* ella—, la vaca es vista como pasiva y aburrida, volviéndose

entonces emblemática de estos rasgos, que se pueden atribuir metafóricamente a las mujeres (Dunayer, 1995, p. 13).

Ahora también tenemos publicidades de la “vaca delgada”, en las cuales la vaca tiene una cinta métrica en torno al centro de su cuerpo para reflejar su delgadez. Estos no son los problemas que tienen las vacas: éstos son problemas relacionados con el tamaño que tiene una sociedad que se avergüenza de la gordura (véase Farrell, 2011).

Los nombres asociados con el sistema reproductor femenino se convierten en insultos. *Vaca vieja*, *vaca gorda*, *cerda*, *chancha*, *gallina*, *vieja urraca* y *perra* tienen connotaciones negativas. Estos términos, aplicados a las mujeres, derivan de hembras que no tienen absolutamente ningún control sobre sus opciones reproductivas. En 2013, los Demócratas Organizando para América [*Democrats Organizing for America*] respondieron a las nuevas leyes punitivas y restrictivas sobre el aborto con un meme de una vaca (solo una vaca, no una mujer) que preguntaba “¿Cómo llamas a una hembra a la que no se le permite controlar su propia reproducción? GANADO”. Algunos activistas de los derechos de los animales pensaron que era un meme provezano, antilácteo. No fue así. Comparaba a las mujeres con las vacas únicamente en nombre de los derechos de las mujeres.

12

Cuando Venus emerge del mar, emerge de la violencia y la fragmentación. Luego de castrar a su padre Urano, Cronos lanza sus genitales al mar. Venus surge de estas partes dispersas del cuerpo. Como explica un académico: “Venus —o el deseo— se genera a partir de la espuma —o el exceso— liberado en el acto de cortar los testículos del padre” (Johnson, 2007, p. 9).

Comer carne también implica partes dispersas del cuerpo. Cuando apareció la enfermedad de las vacas locas, fue porque los cuerpos de las vacas se habían fragmentado y utilizado para alimentar a otras vacas. La fragmentación de partes de cadáveres también ha contribuido a los repetidos brotes de *E. coli* 0157:H7. Según Eric Schlosser (2002): “Hoy en día, una sola hamburguesa de *fast food* contiene carne de decenas o, incluso, cientos de vacas diferentes” (p. 205). Miren de cerca la foto de la Venus bovina: en la esquina inferior derecha se ilumina una señal de *Burger King*, un recordatorio de su destino futuro, su cuerpo disperso en partes para la venta.

13

En julio de 2016 publiqué en mi página pública de Facebook una captura de pantalla de una marca auricular casera, obtenida de la página de Facebook de *Uptrend Farm & Agriculture*. La marca auricular decía “perra del infierno”. También se podían leer los comentarios de varios agricultores acerca de las vacas que ellos consideraban “perras del infierno”. Mencionaban que escriben “puta” en una vaca o envían alegremente al matadero a las que son agresivas con ellos. En menos de dos semanas, más de 900 personas habían compartido mi publicación. Entre los cientos de comentarios que respondieron a la imagen, las mujeres granjeras que habían compartido la publicación eran denominadas “putas” o “conchudas” por individuos comentando en mi página, con lo cual participaban del mismo lenguaje fragmentario que los opresores de los animales. En respuesta a la imagen en mi página de Facebook, algunos comentaristas sentían que los agricultores no merecían vivir; uno de ellos escribió: “Espero que esos bastardos se agarren un cáncer de médula ósea o se quemen vivos en un incendio”.¹⁵

¹⁵ Véase el Facebook de Carol J. Adams. Disponible en: <https://www.facebook.com/49298739009/photos/a.111718359009.100155.49298739009/10153851599494010/?type=3&theater> Último acceso: 13/08/2016.



Fig. 10. Ternera lechal de Joe McArthur (Foto: cortesía de Jo-Anne McArthur/*We Animals*)

En el libro *La tradición del cuidado feminista en la ética animal: una antología*, Josephine Donovan y yo identificamos lo que creíamos eran los componentes centrales de una ética feminista del cuidado de los animales:

1. Está mal dañar a los seres sintientes a menos que ello resulte en un bien mayor para ese ser.
2. Está mal matar a tales seres, a menos que sea en la inmediata defensa de uno mismo o de alguien del círculo inmediato (aquellos de los cuales uno es personalmente responsable).
3. Uno tiene la obligación moral de cuidar de aquellos animales que, por cualquier razón, no puedan cuidar adecuadamente de sí

mismos, considerando sus necesidades y deseos como mejor se puedan determinar y dentro de los límites de las propias capacidades.

4. Por último, uno tiene el deber moral de oponerse y exponer a quienes están contribuyendo al maltrato animal (Donovan & Adams, 2007, p. 4).

Las respuestas hostiles a quienes maltratan animales, como las que he citado anteriormente, sugieren la necesidad de una ética vegana del cuidado. Recurrir a un lenguaje cosificador y fragmentario para atacar a los opresores de los animales supone participar del mismo marco ético patriarcal que estamos tratando de socavar. Los componentes de la ética vegana del cuidado deberían basarse en los principios identificados por Donovan y por mí.

- 1) *Atención.* Una ética vegana del cuidado siempre se está preguntando: “¿Qué te está pasando?”. Esta pregunta está tomada de la hermosa perspectiva de Simone Weil (1951/1971), quien escribió: “El amor hacia nuestro prójimo en toda su plenitud significa simplemente poder decir, ‘¿Qué te está pasando?’”. Ella plantea que esta pregunta es un reconocimiento de que la víctima existe, “no como una unidad en un grupo o como un espécimen de la categoría social

etiquetada como ‘desafortunado’”, sino como un individuo que “un día fue marcado por la aflicción” (p. 75). Los lamentos de las vacas nos dijeron lo que les estaban pasando a ellas. Necesitamos escuchar.

- 2) *Activismo:* El activismo incluye formas tan variadas como: rescates abiertos, tareas de rescate en refugios, adoptar animales, activismo contra mataderos, fotoperiodismo, educación vegana y servir deliciosa comida vegana para que otros puedan encontrar el veganismo en un espacio seguro. El veganismo, en sí mismo, es un boicot en contra de un sistema cruel.
- 3) *Aceptación del dolor.* El luto es un hecho en una cultura que destruye animales. El dolor es el don de la conciencia. Porque nos importa, vamos a sentir dolor. No lo ocultaremos ni nos avergonzaremos de él. El trabajo reciente de académicos como Stanescu (2012) y Gillespie (2016) destaca la importancia de reconocer, como investigadores de los estudios críticos animales, el dolor en el trabajo y en la vida. También debemos reconocer que las vacas experimentan dolor y este dolor, causado por los seres humanos, es una problemática ética válida.
- 4) *Reconocer la interdependencia* en lugar de valorar la independencia y la dependencia desdeñosa. En lugar

de reforzar los mitos de la autosuficiencia, podemos afirmar nuestra interdependencia. Retomando la perspectiva de la ética del cuidado que supone que ninguno de nosotros es verdaderamente autónomo, podemos ayudar a otros a reinterpretar las necesidades propias y ajenas, no como una carga para los demás, sino como aspectos de nuestra interdependencia (Adams, Breitman & Messina, 2017).

Al saber de las vacas que se lamentan, yo también me lamento. Cada día allí es lamento. Notamos el dolor en la imagen de Venus y el dolor de las vacas y nuestro propio dolor. Entonces, decidimos hacer algo al respecto. Reconocer el dolor es parte de liberar a Venus y a todas sus hermanas del cautiverio de la violencia tanto material como discursiva.

Agradecimientos

Gracias a Mark Hawthorne, Tina Kolberg, Anne Zaccardelli, Camille Brunel, Aaron Parr, Adele Tiengo, Evalisa Negro, Cathy Goeggel y tantos otros por enviarme imágenes, y a Kathryn Gillespie y patrice Jones por conversar conmigo. Agradezco especialmente a Élise Desaulniers por permitirme recurrir, para el presente ensayo, a sus observaciones del taller *Making Milk* de París (mayo de 2016). También agradezco a Mathilde Cohen y Yoriko Otomo, organizadoras de *Making Milk*

y editoras del libro *Making Milk: The Past, Present and Future of Our Primary Food* [donde se publica la versión original en idioma inglés de este capítulo], por su apoyo y estímulo al presente ensayo, así como la minuciosa edición que realizaron del mismo, lo cual me desafió a dedicarme con profundidad a estas ideas.

Bibliografía

- Adams, C. J. (1990/2010). *The Sexual Politics of Meat*. New York: Bloomsbury. Edición 25º aniversario.
- Adams, C. J. (1994). *Neither Man nor Beast: Feminism and the Defense of Animals*. New York: Continuum.
- Adams, C. J. (1997/2016). “‘Mad Cow’ Disease and the Animal Industrial Complex: An Ecofeminist Analysis”, *Organization and Environment*, 10(1), pp. 26-51. Reimpreso en: *The Carol J. Adams Reader*. New York and London: Bloomsbury, 2016.
- Adams, C. J. (2004). *The Pornography of Meat*. New York: Continuum.
- Adams, C. J. (2014). Why a Pig? A reclining nude reveals the intersections of race, sex, slavery, and species, en Adams, C.J. & Gruen, L. (Eds.), *Ecofeminism: Feminist Intersections with Other Animals and the Earth* (pp. 209-24). New York: Bloomsbury.

- Adams, C. J. (2015). *The Sexual Politics of Meat*. New York: Bloomsbury Revelations.
- Adams, C. J. (2016). "Female Reproductive Exploitation Comes Home", *Truthdig*, 9 de diciembre. Disponible en: http://www.truthdig.com/report/item/female_reproductive_exploitation_comes_home_20161209 Último acceso: 09/06/ 2017.
- Adams, C. J., Breitman, P., & Messina, G. (2017). *Even Vegans Die: A Compassionate Guide to Living Your Values, Protecting Your Legacy, and Taking the Shame Out of Illness and Dying*. Brooklyn, NY: Lantern Books.
- Beard, M. (2014). "The Public Voice of Women", *London Review of Books*, 36(6), pp. 11-14.
- Berressem, H. (2015). "The Transit of Venus", en Berressem, H., Blamberger, G. & Goth, S. (Eds.), *Venus as Muse: From Lucretius to Michel Serress* (pp. 199-218). Leiden: Brill Rodopi.
- Carter, D. (2012), "Dairy Cows Produce 61% More Milk Than 25 Years Ago", *New Hope 360 Blog*, 28 de agosto. Disponible en: <http://newhope.com/blog/dairy-cows-produce-61-more-milk-25-years-ago> Último acceso: 20/07/2016.
- Desaulniers, E. (2016). *Cash Cow: Ten Myths about the Dairy Industry*. New York: Lantern Books.
- Donovan, J., & Adams, C. J. (Eds.) (2007). *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics: A Reader*. New York: Columbia University Press.
- Dunayer, J. (1995). Sexist Words, Speciesist Roots, en Adams C.J & and Donovan J. (Eds), *Animals and Women: Feminist Theoretical Explorations* (pp. 11-31). Durham and London: Duke University Press.
- Farrell, A. E. (2011). *Fat Shame: Stigma and the Fat Body in American Culture*. New York: New York University Press.
- Felstiner, John. (2010). *Can Poetry Save the Earth? A Field Guide to Nature*. New Haven: Yale University Press.
- Fitzgerald, S., (Ed.) (1988). *Habit of Being: Letters of Flannery O'Connor*. New York: Farrar, Straus, and Giroux.
- Gillespie, K. (2013). "Sexualized Violence and the Gendered Commodification of the Animal Body in Pacific Northwest US Dairy Production", *Gender, Place & Culture: A Journal of Feminist Geography*, 21 (10), pp. 1321-1337.
- Gillespie, K. (2016). "Witnessing Animal Others: Bearing Witness, Grief, and the Political Function of Emotion", *Hypatia*, 31(3), pp. 572-588.
- Harris, M. D. (2003). *Colored Pictures: Race and Visual Representation*. Chapel Hill and London: The University of North Carolina Press.
- Hollis, M. (2012). *Now all Roads Lead to France: A Life of Edward Thomas*. New York: Norton.

- Holman, B. & Snyder, M. (2016). "Reading Notes on Robert Frost's Poem 'The Pasture' Colloquial Speech Poured Into the Shape of a Poem". Disponible en: <http://poetry.about.com/od/poems/a/frostpasture.htm> Último acceso: 30/04/2016.
- Jadalizadeh, S. D. (2015). What's Wrong with the Israeli Animal Rights Movement, 269? *Vegan Feminist Network*, 28 de octubre. Disponible en: <http://veganfeministnetwork.com/269life/> Último acceso: 30/04/2016.
- Johnson, M. A. (2007). "Sodomy, Allegory, and the Subject of Pleasure", en Day, J. (Ed.), *Queer Sexualities in French and Francophone Literature and Film 1*. Amsterdam, New York: Editions Rodopi.
- Newman, A. (2016). *On This Day in Poetry History*. New York: Persea Press.
- Noske, B. (1989/1997) *Humans and Other Animals: Beyond the Boundaries of Anthropology*. London: Pluto Press. Reimpreso en 1997 como *Beyond Boundaries: Humans and Animals*. Montreal/New York/London: Black Rose Books.
- Rogers, D. (2013). "Strange noises turn out to be cows missing their calves". *Newburyport Daily News*, 23 de octubre. Disponible en: http://www.newburyportnews.com/news/local_news/strange-noises-turn-out-to-be-cows-missing-their-calves/article_d872e4da-b318-5e90-870e-51266f8eea7f.html Último acceso: 30/04/2016.
- Schlosser, E. (2002). *Fast Food Nation: The Dark Side of the All-American Meal*. New York: Perennial.
- Shaw, J. (2000). The figure of Venus: rhetoric of the ideal and the Salon of 1863, en Arscott, C. & Scott, K. (Eds.), *Manifestations of Venus: Art and Sexuality* (pp. 90-108). Manchester, England: Manchester University Press.
- Stanescu, J. (2012). "Species Trouble: Judith Butler, Mourning, and the Precarious Lives of Animals", *Hypatia*, 27(3), pp. 567-582.
- Terrell, C. (2015), "Pregnancy Checking Ensures No Freeloaders", *Cattle Today*. Disponible en: <http://cattletoday.com/archive/2015/March/CT3171.php> Último acceso: 01/08/2016.
- Weil, S. (1951/1971). *Waiting on God*. London: Fontana Books.
- Wolfe, C. (2003). *Animal Rites: American Culture, the Discourse of Species, and Posthumanist theory*. Chicago and London: University of Chicago Press.

NADA PARA VER-ALGO PARA VER:

**ANIMALES BLANCOS Y VIDA/MUERTE
EXCEPCIONAL¹**

Fiona Probyn-Rapsey²

Traducción: Iara Altkorn³

¹Publicado por primera vez en idioma inglés: Probyn-Rapsey, F. (2013). Nothing to see – something to see: white animals and exceptional life/death, en J. Johnston & F. Probyn-Rapsey (Eds.), *Animal death*. Sydney: Sydney University Press. Traducción publicada con el permiso de la autor y los editores.

² Profesora de la Escuela de Humanidades e Investigación Social de la Universidad de Wollongong, Australia. Su investigación conecta los estudios críticos feministas y de raza con los estudios animales (también conocidos como estudios humano-animales), examinando dónde, cuándo y cómo se entrecruzan el género, la raza y la especie. Su primer libro, titulado *Made to Matter: White Fathers, Stolen Generations* (2013), analiza cómo los padres blancos de los niños indígenas (muchos de los cuales son ahora parte de las generaciones robadas) reaccionaron frente a las políticas australianas de asimilación y cómo fueron posicionados por éstas. Este libro destaca la naturaleza reproductiva y biopolítica de las sociedades colonizadoras, un hilo conductor que se extiende a sus investigaciones más recientes en estudios animales, incluyendo dos libros coeditados: *Animal Death* (2013) y *Animals in the Anthropocene: Critical Perspectives on Non-human futures* (2015). La autora es también editora, junto con Melissa Boyde, de la serie de libros *Animal Publics* publicada a través de Sydney University Press (http://sydney.edu.au/sup/about/animal_publics.html).

³ Traductora técnico-científica y literaria con diez años de experiencia, egresada del IES en Lenguas Vivas "Juan Ramón Fernández". Estudió traducción audiovisual en el *Imperial College* en Londres. Actualmente trabaja como traductora para una empresa de tecnología y medios.

Una pluma blanca queda pegada en el limpiaparabrisas mientras conduzco por la ruta principal de las afueras del suroeste de Sídney. La pluma queda trabada, golpeteando con el viento en un vuelo frenético. Las plumas blancas son símbolos de paz, de cobardía y una fantasía de la escritura. Aparece otra pluma; también es blanca. También es una pluma esponjosa, la pluma de un ave joven. Mi foco de atención pasa de las plumas que se acumulan en mi parabrisas al camión detenido adelante, en medio del tráfico. Desde el costado, veo cajones de un color naranja rojizo apilados, cada uno atiborrado de pollos blancos agazapados. El camión está parado en el tráfico, perfectamente visible desde todos los ángulos, con sus cuerpos blancos emplumados sin espacio para moverse, a la intemperie, apilados como ruedas, ladrillos o cualquier otro producto industrial. Me pregunto cuántas otras personas en sus autos alrededor mío desean comenzar a los bocinazos y protestar ante tal demostración de violencia.⁴ La luz cambia y la masa blanca de plumas encajonada hasta arriba en cajones naranjas se aleja a los tumbos hacia las colinas pasando el sudoeste de Sídney; las plumas blancas en mi

⁴*Animal equality and democracy* de Siobhan O’Sullivan (2011) exige el desarrollo de un “marco de visibilidad” (p. 69) para la protección de los animales. Su obra hace hincapié en cómo la visibilidad de un animal se correlaciona con su protección legal: cuanto más visible es, más protección tiene. Los animales de campo y los de laboratorio son los que menos protección y menos visibilidad tienen. Aquí me pregunto cómo lo blanco (como una estandarización) aumenta la invisibilidad de los animales de campo y de laboratorio, a la vez que convierte a otros animales blancos en espectáculos visibles.

parabrisas ondean como despidiéndose. Hay algo acerca de la uniformidad de esas aves aplastadas unas contra otras en cajones —específicamente, su “blanquitud”— que ocupa mi mente; una masa de cuerpos blancos indiferenciados, apilados y estandarizados, *visibles pero, a la vez, invisibilizados*.

La *estandarización* de la apariencia del pollo blanco parrillero es —como explica Karen A. Rader (2004) en relación a la rata de laboratorio “icónica”, estandarizada y desarrollada genéticamente— una historia del “significado social y científico de la biología” (p. 7) en el siglo XX, donde un nuevo paradigma permite la producción de “organismos modelo” junto con y *como* nuevas formas de conocimiento. Reader le hace un guiño a la ética de cultivo de organismos modelo homocigotos en referencia a la novela *Dientes blancos*⁵ de Zadie Smith. La novela concluye con la pregunta acerca de cómo liberar a un animal (en este caso, ratones del futuro) cuyo cuerpo ha sido creado para la muerte, cuando “el daño está hecho” (Smith, citada en Rader, 2004, p. 266) desde el momento en que el organismo nace. Smith (2000) escribe que el ratón “lleva la tortura en sus propios genes. Como una bomba de tiempo. Si lo sueltas, morirá en profunda agonía en otro lugar” (p. 401). El pollo parrillero está en una situación similar. Temple Grandin lo ha descrito como “llevado al punto donde [su] fisiología es completamente patológica” (Grandin & Johnston 2009, p. 219).

⁵ [N. de la T.]: *White Teeth*, editada en español por Salamandra.

Son criados para generar carne rápidamente, con huesos empobrecidos, patas arruinadas y sufriendo dolor. Toda la cuestión de su liberación necesariamente implica una crítica a la estandarización y, en este caso, el significado de la estandarización no solo incluye la reproducción de organismos modelo⁶, seres de plantilla, sino también lo que Grandin describe como una cultura de “lo malo que se convierte en normal” (p. 223). La producción industrial de animales para el uso humano requiere la estandarización en ambos sentidos: animales modificados genéticamente que produzcan carne *eficientemente*, además de la normalización de la idea de que la vida animal resulta secundaria en relación con aquél propósito principal. Este estándar tiene como resultado pollos abarrotados en cajones, atascados en el tráfico, mientras son llevados al matadero. Cuando veo pollos criados para ser carne, los veo, en algunos sentidos, como *si ya estuvieran muertos*.

Además de sus cuerpos al borde del colapso, su “*blanquitud*” estandarizada es otro elemento en mi forma de verlos como si ya estuvieran muertos. En los estudios críticos de “*blanquitud*” centrados en humanos, ésta se expone como

⁶ Rob Kirk (2010) describe *Estandardised laboratory animals*, una publicación del Laboratory Animals Centre (Reino Unido) de 1971, como algo que “permite a los usuarios escoger un animal estándar que se adapte a sus propósitos tan fácilmente como escogerían cualquier otra pieza de tecnología o equipamiento de un catálogo de venta” (p. 93).

una forma invisible⁷ de privilegio y también como una categoría de ser que se ve acechada por la ausencia y la muerte. Esas asociaciones pueden aplicarse a las vidas de los animales blancos que también son vistos como extraordinarios o que desaparecen en una masa estandarizada, según el contexto en el que los ubiquen los humanos: en la granja industrial, el laboratorio, el zoológico, el santuario de vida silvestre, como animal para cría y/o como compañero. Por lo tanto, la “*blanquitud*” es relevante en cuanto a las formas en las que se comercializa, trata, mantiene o asesina a los animales. Es, como espero poder demostrar, un factor importante que los hace “*excepcionales*” tanto según el sentido de Agamben de vivir en un estado de excepción, pero también como extraordinarios, en el caso de los animales blancos exhibidos por su rareza, su peculiaridad, su valor para los humanos, dado que *normalmente estarían muertos en su hábitat*. La “*blanquitud*” es tanto una herramienta para invisibilizar (la uniformidad de la masa de pollos parrilleros) como para crear un espectáculo (la exhibición de animales albinos en innumerables zoológicos de todo el mundo). El animal blanco es *nada para ver y algo para ver* dependiendo del contexto, que incluye las condiciones según las cuales se produce su “*blanquitud*”.

⁷ Invisible en el sentido de ser hegemónico. Eso significa, cualquiera que no sea blanco puede notar el privilegio del blanco, pero el privilegio blanco no necesariamente lo notan los que lo tienen.

Una forma en la que el pollo parrillero blanco, al igual que los emblemáticos ratón y rata de laboratorio, es excepcional, es en su designación dentro de la industria como si le *debiera* su vida a los humanos (“no existirían si no fuera por nosotros”), y por lo tanto, como prescindibles (para nosotros) dentro de un discurso del sacrificio y el “asesinato no criminal” (Derrida, 1995, p. 278). Como sugiere Derrida y expone Nicole Shukin (2009), el “estado de excepción” de Agamben (que expone vidas humanas específicas en campos de concentración como un ejemplo de “nuda vida”), encuentra su “suplemento zoopolítico” en el “matadero industrial moderno” (p. 10). Y, antes que esto, está el paradigma de la estandarización que apunta a la idea de que el animal *pertenece* al cautiverio (ya sea en el laboratorio o en la granja industrial) y no a un espacio alternativo donde pueda ser liberado. Shukin (2009) observa que la “nuda vida” de Agamben y la interpretación de Foucault de la biopolítica (que puede reducir a los seres humanos a simples organismos) “presupone el poder previo de suspender otras especies en un estado de excepción dentro del cual pueden ser asesinados de forma no criminal” (p. 10). La “blanquitud” de estos cuerpos animales es un aspecto de su estandarización que conduce a ese estado de excepción.

Su “blanquitud” *en miles de millones* convierte al pollo parrillero en un ejemplo de lo que Derrida refiere como

“regimentalización a un nivel demográfico desconocido en el pasado”⁸ que incluye

[la] organización y explotación de una supervivencia artificial, infernal y virtualmente interminable, en condiciones que generaciones anteriores habrían juzgado de monstruosas, fuera de cualquier supuesta norma de vida digna para animales que son, por lo tanto, exterminados por el motivo de su continua existencia o, incluso, por su superpoblación (Derrida, 2002, p. 394).

Parte de la “autoevidencia” de esta “violencia industrial, mecánica, química, hormonal y genética” radica en la uniformidad y la desindividualización de los cuerpos animales producidos para el consumo. Su conformidad con un estándar de reproducción, en el cual el color es solo un elemento, ayuda a la asimilación con un estado tipo mecánico de desanimación, algo que se ve acelerado por la industrialización de los cuerpos animales para la producción de carne. La regimentalización es otra forma de pensar la estandarización, ya que funciona encubriendo a través de la superproducción, escondiendo a

⁸ Andrew Knight (2011) señala que los animales alterados genéticamente ahora constituyen la mayoría de los utilizados para la experimentación: “la proporción de animales alterados genéticamente utilizados ha aumentado consistentemente desde, por lo menos, 1995, y en 2009, por primera vez, excedió la cantidad de animales normales utilizados: en 2009, 52.4 % de los procedimientos involucraban animales alterados genéticamente” (p. 13).

través de la multiplicación y la uniformidad, *algo* que luego se convierte en un *nada para ver* uniforme. Derrida señala que éste es un proceso que comenzó hace doscientos años y el estudio antropológico de Noelle Vialles (1994) sobre el matadero nos brinda las pruebas. El análisis de Vialles recorre el exilio del matadero en la modernidad hacia los confines de la ciudad y describe que en la arquitectura misma el matadero combina los elementos de conformidad, “blanquitud”, muerte, asepsia, aceleración y excepción:

Si todo funciona dentro de lo normal, ya no queda *nada para ver*; de hecho, el efecto de los estándares y la conformidad con los estándares es para hacer invisible lo que solía ser un espectáculo sangriento. Al mismo tiempo, el color de la sangre ha sido expulsado de todos lados por el blanco: paredes blancas, accesorios blancos, vestimenta blanca de pies a cabeza. Esta lógica de una asepsia externa, explícita y normativa, que convierte a todo en un lugar común, cimienta las bases de un código de higiene... si alguien alguna vez dudó de esto, queda claro con este ejemplo que el efecto de la apariiencia nunca carece de importancia (Vialles, 1994, p. 66; mi propio énfasis).

Cuando la carne extraída del cuerpo del animal de sangre roja es referida como *blanca*, también está siendo *representada*, como señala Shukin. La forma de vida se presenta, cromáticamente, como el color de la industria aséptica

(“blanquitud”, higiene) en la que existe una promesa de “no ver nada”: nada de sangre, ni de plumas, ni de muerte. Como escribe Vialles (1994), “el color de la sangre ha sido completamente expulsado por el blanco” (p. 66). Pero agreguémosle el hecho del ave *blanca* en sí misma. Una “niebla” afectiva es parte del motivo por el que se usan aves blancas para producir carne; como señala Annie Potts (2012): “los consumidores no suelen notar las plumas blancas inmaduras que quedan después del desplume” (p. 150). Potts comenta que los entusiastas de los pollos de corral preferían pollos que no fueran blancos por el peligro de los depredadores, pero “una vez que las gallinas fueron retenidas puertas adentro, el color del plumaje dejó de importar” (p. 145). La “blanquitud” uniforme de los pollos también es utilizada como motivo para su intenso cautiverio: los pollos parrilleros son criados en graneros durante seis semanas para un crecimiento rápido y solo ven el mundo exterior cuando los van a matar. Los productores pueden asegurar que los graneros donde los tienen los mantienen a salvo de los depredadores, que de otra forma los atacarían debido a lo terriblemente visibles que son al aire libre. La preferencia por las aves blancas nos enseña algo importante sobre la “blanquitud” en sí: que hay algo sobre su poder de desaparición (las plumas inmaduras que no notan los consumidores) y su visibilidad (para los depredadores) que los convierten en algo excepcional para producir carne blanca. La “blanquitud” del ave es una forma de desaparición/ausencia (la pluma que no vemos) y una forma de

hipervisibilidad (las plumas que nosotros, los depredadores, vemos por sobre todo). Cuando esas dos condiciones se unen como características definitorias del ave de carne blanca, es el humano-depredador quien también desaparece. Tanto el consumidor sensible, que prefiere no ver plumas en la carne, como el granjero sensible que “protege” a su parvada de los depredadores de fuera del granero,⁹ ambos sitúan la “blanquitud” del ave como una forma estándar de negar la relación con el animal que se come. Al permitir una situación “del mal convirtiéndose en lo normal” (Grandin & Johnson 2009, p. 223), esas condiciones también son emblemáticas de una lógica de protección: de protección de los consumidores para que no vean las plumas, de protección de las aves de otros depredadores. La lógica de protección es, como observan Iris Marion Young y Wendy Brown (1995), terriblemente contradictoria. Ésta queda mejor resumida en la observación (en un contexto no relacionado con animales) de Brown acerca de que “estar ‘protegido’ por el mismo poder cuya violación se teme, perpetúa la misma modalidad de dependencia e impotencia” (p. 170).

Si, como indica Vialles, la modernidad envía los mataderos al exilio, entonces la posmodernidad vuelve a hacer visible su cargamento, pero en la forma de masas

⁹ “Growing chickens on the Delmarva Peninsula” video de Youtube (DPI Delmarva Poultry Industry INC, “predator free house”). Recuperado de: <http://www.youtube.com/watch?v=CA5tNtfkABw>

estandarizadas y multiplicadas en las que “la vida” parece ya estar muerta. La invisibilización de la muerte animal ocurre con la (sobre)producción de aves blancas, escondidas en graneros, pero también *con* la “blanquitud” y debido a su “blanquitud”. Son las más ocultas y las más numerosas, como describe Potts (2012): “si bien existen miles de millones, las gallinas ponedoras y los pollos parrilleros (o para carne) son las especies de *Gallus* menos mostradas; claro, hasta que aparecen en los expositores de los supermercados o en las latas de comida para mascotas” (p. 29). Son, en la escala misma de su exilio, como el “sujeto sin propiedades” (Dryer, 1997, p. 80) que describe Richard Dryer en *White*. Dryer señala que, en la cultura occidental (su foco principal está en el cine), las pieles blancas evocan los “muertos vivos” (p. 211) y otras formas desencarnadas (la “blanquitud” hegemónica es invisible para quienes se benefician de ella). La “blanquitud” aparece como una proximidad a la muerte, no como trascendencia, sino como inmanencia y “mera” animalidad. Aquella “blanquitud necrológica”, como escribe Joseph Pugliese (2006), forma incluso nuestras “ilustraciones científicas aparentemente neutrales de la patología forense” donde el “cuerpo-patrón” de un sujeto muerto es de color blanco (p. 350).

Investigadores críticos de la raza remarcen la larga asociación entre la “blanquitud” y la muerte en las culturas occidentales y no occidentales. El análisis de Alistair Bonnett sobre la “blanquitud” no europea destaca esta relación:

La asociación de la blanquitud con cualidades positivas estaba lejos de ser universal en las sociedades premodernas. Es más, en muchas sociedades, la blanquitud estaba envuelta en más de un conjunto de tradiciones connotativas. En China, por ejemplo, al igual que en muchas otras sociedades (premodernas como modernas), la blanquitud era (y es) considerada el color de la muerte y el duelo. Tradiciones similares existen en América del Sur y África (Chevalier & Gheerbrant, 1996). Acerca de la cosmología de los kongo del siglo XX, MacGaffey (1994) explica que “los muertos... se diferencian fuertemente de los vivos en algunos sentidos, uno de los cuales es que son de color blanco... Esa misma blanquitud, que contrasta con la negritud orgánica y doméstica del carbón, aparece en máscaras por todo África Central” (p. 255). Un ejemplo similar se puede ver en el estudio de Robert Harms (1981) sobre las construcciones de identidad entre los habitantes de la cuenca de Zaire central en el siglo XIX. Harms nota que “las personas blancas eran... relacionadas con espíritus de ancestros muertos... De hecho, Mpoto, el nombre que suele interpretarse como “el país de donde vienen los blancos”, en realidad significa “la tierra de los muertos” (p. 210) (Bonnett, 1998, p. 1036).

La discusión de Toni Morrison (1992) sobre cromatismo, “blanquitud” y racionalización en la literatura estadounidense remarca que “la ‘blanquitud’, por sí sola, es muda, insignificante, insondable, inútil, helada, temida, está

solapada, cubierta, no tiene sentido y es implacable” (p. 59). La lectura de Morrison sobre la “blanquitud” la sitúa en su forma ideológica y corpórea, y encuentra una ansiedad y un miedo profundos en su extraña ausencia. Su obra se enfoca en las personas blancas, pero también incluye animales blancos; por ejemplo, la ballena blanca en *Moby Dick* (1851) de Melville. La “blanquitud” excepcional de la ballena la hace más extraña, más espectacular, aterradora e, incluso, más inmediatamente disponible para ser “llenada” por las estrategias acumulativas de la fetichización. El animal blanco (a veces dentro del espectro del albinismo) tiende a esa fetichización, que continúa la asociación de la “blanquitud” con la muerte por el hecho de que sus vidas son de especial interés para los humanos como especímenes, como formas de “capital animal”, para utilizar el término de Shukin. El capital animal puede fetichizar la muerte, además de expandir nuestra afirmación de actuar como “protectores” de los vulnerables. Los animales albinos o el nacimiento de animales blancos cuando el color es la norma confirman lo mejor y lo peor del interés humano en la vida animal y el hecho de que, muy a menudo, los dos se unen.

Muy frecuentemente, los animales albinos llegan a los titulares de los medios a nivel nacional. “Casper”, el equidna albino, “una rara y extraordinaria incorporación a la fauna única de Tidbinbilla” fue “rescatado de la vera de una muy circulada ruta de Canberra” y luego se lo fotografió, se habló de

él y se lo celebró en las noticias de todo el país.¹⁰ La singularidad fantasmal de Casper, el excepcional tratamiento (rescate y protección) se deben a su increíble blanquitud. Por medio de Casper, los televidentes australianos tuvieron la oportunidad de experimentar la simultaneidad de la “actualidad semiótica de los signos animales y el tráfico carnal en sustancias animales” (Shukin 2009, p. 7). Casper fue liberado en un parque de vida silvestre, mientras que muchos animales albinos se convierten en atracciones en cautiverio. El énfasis en el rescate de animales salvajes albinos de una vida de vulnerabilidad hipervisible a los depredadores persiste en zoológicos y santuarios de vida silvestre. Los animales que necesitan ser rescatados (porque son hipervisibles) son exhibidos, hipervisibilizados como espectáculos, lo que amplía el argumento de John Berger (1980) acerca de que la mirada *entre* el hombre y el animal de zoológico se atrofia en el entorno de un espectáculo. Y mientras que el discurso sobre el rescate exagera la vulnerabilidad del animal blanco en estado salvaje (tanto que uno podría considerar que están agradecidos de ser resguardados para su protección), eso no evita los programas de reproducción diseñados para sacarles provecho y acelerar la producción de esas criaturas excepcionales, “extraordinarias” y vulnerables.

¹⁰ *Rare albino Echidna released at Tidbinbilla* [online]. Disponible en: <http://www.tidbinbilla.com.au/> Consultado el 19 de octubre de 2012.

Bordertown, en Australia Meridional, cuenta con una población de canguros totalmente blancos (de pelaje) pero que no son albinos. El Bordertown Wildlife Park comenzó en 1968 con una “selección de fauna australiana; canguros gigantes, emús, patos y otros animales nativos [*sic*]” y, ahora, también alrededor de cincuenta canguros blancos. En los años ochenta, los dueños del parque de vida silvestre se enteraron de la presencia de dos canguros blancos en la propiedad vecina, de los cuales uno había sido asesinado de un tiro por cazadores de cabras. Bill Hole, residente local y dueño del parque, decidió organizarse para atrapar al canguro restante:

Su hijo Barry logró capturar al canguro con su motocicleta, un truco que había perfeccionado con los años atrapando a otros canguros, para exhibir los animales a los visitantes, sin lastimar [*sic*] al canguro. El animal fue sedado y llevado a Bordertown por su hermana Sandra, en la caja de su furgoneta. Al llegar a Bordertown, los otros canguros machos fueron recluidos y el macho blanco fue liberado en el cercado con las hembras. Un poco estresado, pero sin lesiones, el animal demoró seis semanas en recobrar la fuerza por completo y mantenerse activo con normalidad. La primera cría blanca nació en 1984, seguida por otra a los dos años. A lo largo de los años, nacieron unos cincuenta individuos en el parque. Varios fueron enviados a parques y reservas de todo el país y, en la actualidad, hay quince en el Bordertown Park, lo que demuestra que realmente

son interesantes para los turistas y visitantes (Editor, 2010).

El canguro es un animal icónico de Australia y esa multitud de excepcionales canguros blancos, en la que hay “gran interés”, no puede evitar atraer la atención hacia la rareza y naturalidad simultánea de un “australiano blanco”. Lo que se exhibe aquí es un ícono excepcional de persistente vulnerabilidad, pero no queda claro cuánto se acerca ese “gran interés” al nacionalismo del colonizador blanco, donde la “blanquitud” siempre ha sido una cuestión de vulnerabilidad y violencia. En el período después de la Segunda Guerra Mundial, “Digger”, el canguro blanco, fue regalado al zoológico de Londres de parte de la *Stockowner's Association of South Australia* y, al dar un “apretón de manos” a Winston Churchill, llegó a los titulares en su país natal. Los compañeros de “piel gris” de Digger “no aceptaban nada de Churchill. Ellos se alejaban rápidamente cada vez que se acercaba” (*The Advertiser* [Adelaida], 12 de septiembre de 1947, p. 1). La “blanquitud” de Digger lo hacía extraordinario y, de alguna forma, una mejor pareja para el ex primer ministro británico que sus dos compañeros de “piel gris”. Las otras dos razas australianas “icónicas” —el pastor ovejero australiano y el pastor ganadero australiano— fueron marcados y poseídos por una “blanquitud” problemática y poco saludable; como declara el sitio “*White Aussies*”: “creemos que sería mejor que no se produjeran más estos perros... El blanco es un color que

ningún criador de ovejeros australianos responsable buscaría o promocionaría” (White Aussies Project, 2003-2005) porque se lo asocia con la sordera: el pelo de las orejas necesita tener pigmentación para funcionar. El “*White Aussies Project*” siente, como muchos sitios y clubs dedicados a la reproducción, una fuerte imposición por parte de la retórica de la raza (humana) y, en este contexto, la “blanquitud” es tanto un “proyecto” para la estandarización como una fuente de miedo y ansiedad. En la esfera de lo doméstico, de los animales de compañía, se debe evitar a los animales albinos: “Ningún criador decente criaría JAMÁS un perro albino. Eres un idiota” (Answerer 6, 2012). Esas disputas y controversias también persisten en las discusiones en línea entre los criadores de reptiles: “Los albinos supieron ser las Ferraris del mundo de los reptiles y ahora terminan en refugios porque existen serpientes ‘más lindas’ ” (Razoraze, 2007). Esas discusiones resaltan la dinámica del “nada para ver-algo para ver” que hay en juego en y alrededor del cuerpo del animal blanco, exhibido como espectáculo de la vulnerabilidad extraña, tratado con cuidado, reproducido, no reproducido, controlado, escondido, sacrificado y motivo de preocupación.

El animal blanco retrata la ambivalencia entre la vida y la muerte, en particular en forma del ratón de laboratorio, la rata blanca de laboratorio, un animal que pertenece a la ciencia casi por completo. Suelen ser considerados como los pequeños héroes de la ciencia porque son “simbiontes humanos” (Rader, 2004, p. 124), generan vida abundantemente

(se reproducen de forma espectacularmente exitosa) y lo hacen de una forma tan exacta, con generaciones y generaciones de endogamia entre hermanos que producen “individuos” homocigotos que representan la estandarización misma. La rata y el ratón de laboratorio, a veces albinos, muchas veces no, a veces “blancos con ojos rosados”, a veces no, también suelen ser considerados “repulsivos”. Un sitio dedicado a las ratas como mascotas sugiere que: “Son los más difíciles para conseguirles hogar porque son ‘vulgares’ o porque encajan en el estereotipo hollywoodense de la criatura malvada de laboratorio” (Random Rats, 2007). Esa connotación “malvada” persiste entre los humanos con respecto a los albinos, como señala la *National Organization for Albinism and Hypopigmentation*. Hollywood representa a los albinos como villanos; el desagradable secuaz en *Regreso a Cold Mountain* y los gemelos en *Matrix recargado* y, más recientemente, Silas en *El código Da Vinci*. También están los pálidos Lucius y Draco Malfoy (“que odian a los Sangre Sucia”) en las películas de Harry Potter. La activista Luna Eterna (2006) cataloga las veces que hay una referencia negativa a las personas con albinismo en la literatura, el cine y otros textos de la cultura popular. El sitio *Skinema* también critica la estereotipación del albinismo en las películas, donde los albinos son considerados vampíricos, con ojos rojos y son asociados con la muerte, la crueldad sadomasoquista, el eugenicismo fascista y el mal: “Existen 67 películas, desde 1967, en las que el protagonista es un albino malvado” (Waugh, citado en Reese, 1997-2008). Esa

estigmatización de los albinos está, según Natalie Wan (2012), “arraigada en nuestra sociedad” (p. 278). Ella señala que esas representaciones de Hollywood indican que “el prejuicio contra los albinos es socialmente aceptable” (p. 278). Debido a su cromatismo, el albinismo está relacionado con la racialización, algo con lo que juega la película *Powder* (1995)¹¹. Luego de encontrar a un niño albino con poderes sobrenaturales¹², llamado Powder, en el sótano de sus abuelos, el *sheriff* informa a su agresivo ayudante, Harley Duncan: “jamás creí que encontraríamos algo *demasiado blanco para ti*” (Salva, 1995). El albinismo convierte la “blanquitud” en algo altamente visible en las sociedades donde la “blanquitud” ideológica suele ser invisible para aquellos que se identifican con ella. Como señala Richard Dyer, el objetivo del privilegio de la “blanquitud” es que sea imperceptible, que *no haya nada para ver*. Sin embargo, el albinismo invoca la respuesta opuesta: ¡*Miren!*

La espectacularización e hipervisibilidad de los animales albinos es moneda corriente en zoológicos y parques de vida silvestre. Los ejemplos abundan, desde mi parque local con su martín pescador totalmente blanco, al mundialmente famoso

¹¹ Gracias a Matt Chrulw por hacerme notar esa película.

¹²Al *Jazeera* reportó sobre la comercialización de partes del cuerpo de hombres, mujeres y niños albinos en Burundi, el 23 de julio de 2009, y en Tanzania en 2007. Informaron que se cree que las partes del cuerpo de los albinos tienen propiedades medicinales y mágicas. Recuperado de: <http://www.youtube.com/watch?feature=endscreen&NR=1&v=9F6UpuJIFaY>

Snowflake¹³, un gorila albino del zoológico de Barcelona que fue capturado en la Guinea Ecuatorial en la década de 1960. Snowflake fue una atracción enormemente popular y el zoológico intentó, aunque sin éxito, producir más “gorilas blancos” como él. El zoológico de Cincinnati reproduce (de forma endogámica) selectivamente tigres blancos desde 1974, a partir de tigres blancos originales cedidos en préstamo por la India. A través de la reproducción endogámica selectiva entre generaciones (hermano a hermana), el zoológico de Cincinnati se ha convertido en el principal comerciante de tigres blancos, los exporta a todo el mundo y los intercambia por otras especies. El director ejecutivo del zoológico, Edward Maruska, explica: “Adondequiera que vayan, aumenta el público. Sin la gente que viene, no somos nada... ellos pagan las cuentas. La gente me echaría de aquí si me deshiciera de los tigres blancos” (citado en Cohn, 1992, p. 654). Los programas de reproducción endogámica y la reproducción de animales con esos genes recesivos que quizás podrían, en estado salvaje, poner en riesgo su supervivencia, son terriblemente controvertidos:

La única razón legítima imaginable para poner en exhibición al tigre blanco sería por motivos educativos: mostrarle al público, de forma inequívoca, cómo es el

proceso de selección natural y cómo, cuando ocurre una mutación genética recesiva perjudicial, esto resulta desventajoso para la supervivencia del animal, tal como el color blanco en el entorno de la jungla tropical; el animal no sobrevive para pasar su mutación genética o su característica desfavorable a sus crías (Laughlin, 2012).

En otras palabras, la exposición legítima del tigre blanco debería ser en un contexto que lo muestre como ejemplo de lo muerto vivo; aquello que naturalmente estaría muerto, pero que vive en cautiverio. La proximidad de estas muertes/vidas se refleja en la siguiente defensa de la reproducción de tigres blancos:

Una cosa es segura: nosotros los humanos vemos nuestro mundo en ténicolor y el blanco atrae nuestra atención, nuestra admiración y nuestro deseo, el deseo de poseer, sobre todo, algo excepcional. Algunos buscan tomar posesión de un ser viviente, otros quieren el cuerpo como trofeo. De cualquier forma, con el paso del tiempo, el tigre blanco ha sido selectivamente alejado de la naturaleza cada vez que el hombre lo observaba (Culver, 1955/2013).

Estar “alejado de la naturaleza” reúne las temáticas de nada para ver/algo para ver en la forma de: cautiverio, deseo, muerte, belleza, atracción, observación y posesión. El análisis

¹³ Ver también la película infantil *Snowflake, the White gorilla* (Schaer 2011). La película muestra a Snowflake desesperado por encajar con los otros gorilas cautivos, hasta que se tranquiliza por el valor de sus diferencias gracias a los niños humanos que lo aman “por lo que es”.

de Shukin sobre “el capital animal” —el “meme animal y el asunto animal” que circulan hoy— expresa ese amor triste por un objeto perdido, que ya no está pero que fue sustituido por la inquietante apariencia de lo que supo ser, o de lo que no debería ser. En su proximidad a la “blanquitud”, estos animales son “meme y asunto” de formas diferentes a otros cautivos. Eso se debe a que están marcados por el (no)color de la “blanquitud”, atrapados no solo *entre* sino también *como* el espacio entre la vida y la muerte: la “blanquitud” como hipersensibilidad vulnerable y como vida excepcional; ser creados *en mayor cantidad* para ser continuamente destruidos.

Bibliografía

- Answerer 6 (2012). How much does Albino poodles (puppies) are sold for now in days? [sic] *Yahoo Answers* [Online]. Disponible en: <http://answers.yahoo.com/question/index?qid=20111115201237AAinYJM> Consultado en marzo de 2012.
- Berger, J. (1980). Why look at animals? en Berger, J., *About looking*. New York: Pantheon.
- Bonnett, A. (1998). “Who was white? The disappearance of non-European white identities and the formation of European racial whiteness”, *Ethnic and Racial Studies*, 21(6), pp. 1029–55.
- Brown, W. (1995). *States of injury, power and freedom in late modernity*. Princeton: Princeton University Press.
- Cohn, J.P. (1992). “Decisions at the zoo”, *BioScience*, 42(9), pp. 654–59.
- Culver, L. (1955–2013). 9 generations of white tigers. *Feline Conservation Society* [Online]. Disponible en: http://www.felineconservation.org/fcf/9_generations_of_white_tigers.htm Consultado el 11 de marzo de 2013.
- Derrida, J. (2002). “The animal that therefore I am (more to follow)”, *Critical Inquiry*, 28(2), pp. 369–418.
- Derrida, J. (1995). Eating well, or the calculation of the subject, en Weber, E. (Ed.), Kamuf, P. (Trans.), *Points: interviews 1974–1994*. Stanford: Stanford University Press.
- Dyer, R. (1997). *White*. London: Routledge.
- Editor. (2010). The origin of Bordertown’s White kangaroos. *Borderonline*, 16 de julio. Disponible en: <http://www.borderonline.com.au/?p=218> Consultado el 11 de marzo de 2013.
- Eterna, L. (2006). Albinism in popular culture [Online]. Disponible en: <http://www.web.archive.org/web/200101240804/http://www.lunaeterna.net/popcult/> Consultado el 23 de noviembre de 2012.

- Grandin, T., & Johnson, C. (2009). *Animals make us human*. Boston: Houghton Mifflin Harcourt.
- Laughlin, D. (2012). Zoo vet on white tiger fraud. Big Cat Rescue blog [Online]. Disponible en: <http://bigcatrescue.org/abuse-issues/issues/white-tigers> Consultado el 7 de septiembre de 2012.
- Knight, A. (2011). *The costs and benefits of animal experimentation*. London: Palgrave.
- NOAH (The National Organization for Albinism and Hypopigmentation) (s/f.). A call for Hollywood to retire the evil albino character [Online]. Disponible en: <http://www.albinism.org/> Consultado en julio de 2006.
- Kirk, R. (2010). "A brave new animal for a brave new world: The British Laboratory Animals Bureau and the constitution of international standards of laboratory animal production and use, circa 1947–1968". *Isis*, 101(1), pp. 62–94.
- Morrison, T. (1992). *Playing in the dark: whiteness and the literary imagination*. Cambridge: Harvard University Press.
- O'Sullivan, S. (2011). *Animals, equality and democracy*. London: Palgrave Macmillan.
- Potts, A. (2012). *Chicken*. London: Reaktion.
- Pugliese, J. (2006). "Necrological whiteness: the racial prosthetics of template bodies", *Continuum: A Journal of Media and Cultural Studies*, 19(3), pp. 349–64.
- Rader, K.A. (2004). *Making mice: standardizing animals for American biomedical research, 1900–1955*. Princeton: Princeton University Press.
- Random Rats. (2007). 'PEW awareness' website [Online]. Disponible en: <http://www.freewebs.com/jazztherat/pewawareness.htm> Consultado en enero de 2012.
- Reese, V. (1997–2008). Albinism controversy featured on Inside Edition [Online]. Disponible en: <http://www.skinema.com> Consultado en marzo de 2012.
- Razorage. (2007). Should we breed albinos? Redtailboa.net, 8 de febrero [Online]. Disponible en: <http://www.Redtailboa.net> Consultado en enero de 2012.
- Salva, V. (1995). Powder. Hollywood Pictures.
- Schaer, A.G. (Dir.) (2011). Snowflake: the white gorilla. Filmax International.
- Shukin, N. (2009). *Animal capital: rendering life in biopolitical times*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Smith, Z. (2000). *White teeth*. New York: Random House.
- Vialles, N. (1994). *Animal to edible*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wan, N. (2012). "Orange in a world of apples: the voices of albinism", *Disability & Society*, 18(3), pp. 277–96.

White Aussies Project. (2003–2005) [Online]. Disponible en:
<http://www.lethalwhites.com> Consultado el 22 de abril de
2013.

**TENDIENDO PUENTES ENTRE LA ÉTICA, LA
FILOSOFÍA POLÍTICA Y LAS RELACIONES
POLÍTICO-ECONÓMICAS**

DE POLIS A ZOOPOLIS:

UNA TEORÍA POLÍTICA DEL DERECHO ANIMAL

Sue Donaldson¹ y Will Kymlicka²

Traducción: Agostina Allori³

En nuestro libro *Zoopolis* (Oxford, 2011) proponemos un nuevo y distintivamente político acercamiento a los derechos de los animales no humanos, en un esfuerzo por sortear algunos de los cada vez más obsoletos debates que han

¹ Investigadora asociada del Departamento de Filosofía de la Universidad de Queen, Canadá. Es co-autora, con Will Kymlicka, de *Zoopolis: A Political Theory of Animal Rights* (Oxford University Press, 2011) y co-coordinadora del grupo de investigación *Animals in Philosophy, Politics, Law and Ethics* (APPLE) de su universidad. Desarrolla su investigación actual en torno a la temática de los animales y la teoría democrática.

² Catedrático de investigación de Canadá en Filosofía Política en la Universidad de Queen en Kingston, Canadá. Es co-autor, con Sue Donaldson, de *Zoopolis: A Political Theory of Animal Rights*. Su obra anterior incluye: *Multicultural Citizenship* (1995, traducido como “Ciudadanía multicultural”, Paidós, 1996) y *Multicultural Odysseys* (2007, traducido como “Las Odiseas Multiculturales”, Paidós, 2009).

³ Profesora de Derecho en las Universidades Torcuato di Tella, Palermo y San Andrés. Máster en Derecho por la Universidad de Michigan y Abogada por la Universidad de San Andrés. Ha traducido artículos de Derechos Humanos, Filosofía del Derecho, Derecho y Literatura e Historiografía.

dominado el campo. Simplificando el asunto, gran parte del debate ha girado en torno a la cuestión de si los animales poseen un valor moral intrínseco. Muchos teóricos de los derechos de los animales han afirmado que, como los animales poseen sintiencia o consciencia, y por tanto tienen un bien subjetivo, tienen el tipo de integridad moral que justifica ciertos derechos inviolables: a la vida y a la libertad y, en particular, el derecho a no ser usados como medios para el bienestar humano.

En respuesta a ello, ciertos críticos han argumentado que ser titular de esos derechos inviolables requiere algo más que la mera sintiencia o un bien subjetivo. Requiere alguna capacidad más elevada, típicamente una capacidad cognitiva como la racionalidad o la autonomía, o el razonamiento moral. Y, por lo tanto, solo los humanos pueden ser poseedores de tales derechos y, más aún, en virtud de poseer estas capacidades más elevadas, los humanos tienen el derecho de utilizar a otros seres que no poseen estas capacidades. A su vez, teóricos de los derechos de los animales (en adelante, teóricos de los DA o TDA) han respondido que restringir los derechos inviolables a aquellos con cierto grado de complejidad cognitiva es, a la vez, teóricamente arbitrario y contrario a nuestras prácticas actuales. De hecho, la evolución de la teoría y la práctica de los derechos humanos en los últimos 60 años ha sido repudiar cualquier limitación basada en la racionalidad o autonomía de los seres involucrados. Los derechos

inviolables están, antes que nada y, sobre todo, para la protección de los débiles y vulnerables; no son una suerte de premio conferido a los más racionales o cognitivamente complejos.⁴

Desde nuestra perspectiva, la afirmación de los teóricos de los DA es ciertamente correcta: cualquier ser con un bien subjetivo, cualquier ser que experimenta la vida desde adentro, debería tener derechos básicos inviolables. De hecho, deberían tener estos derechos precisamente para protegerlos de los juicios (y acciones) de aquellos que les atribuyen menos valor, menos complejidad o menos sentido a sus vidas. Sin embargo, no tenemos mucho más para agregar en nuestro libro sobre ese tema. Más bien, nuestro objetivo es enfatizar qué poco nos dice realmente ese debate sobre el derecho de los animales o, de modo más general, sobre lo que requiere la justicia en las relaciones entre humanos y animales. Ese foco en la moral

⁴ Los teóricos de los derechos animales están divididos en dos campos generales: aquellos que piensan que los derechos inviolables, como el derecho a la vida, pertenecen a todos los seres que poseen sintiencia y consciencia —es decir, a todos los seres que tienen una experiencia subjetiva del mundo— (Cavalieri, 2001; Dunayer, 2004; Francione, 2000; Sapontzis, 1987; Steiner, 2008). Otros sostienen que los derechos inviolables requieren algún umbral de complejidad cognitiva, como la memoria o la autoconsciencia (De Grazia, 1996; Regan, 1983; Singer, 1993; Wise, 2000). Nosotros estamos de acuerdo con la primera mirada. Desde esta perspectiva, es el mero hecho de la subjetividad lo que interesa, no su naturaleza específica. Es el mero hecho de poseer interés lo que importa, no la naturaleza específica de esos intereses. Es, en términos de Barbara Smuts (2001), esa idea de alguna forma inefable que es “el hogar de alguien”.

intrínseca es solo una parte, y quizás una muy pequeña, de aquello que una teoría exhaustiva de los derechos de los animales debería comprender.⁵

Podemos ver esto en comparación con el caso de los humanos. Para estar seguros, un primer paso al desarrollar una teoría sobre los derechos que los humanos poseen, o una teoría de la justicia entre humanos, es preguntarnos qué nos debemos unos a otros simplemente en virtud de nuestro valor moral intrínseco. Y esto nos debería dar algo así como una teoría de los derechos humanos universales, reflejada en la DUDH.⁶ Sin embargo, la mayoría de las teorías políticas no tratan acerca de la pregunta sobre qué nos debemos unos seres humanos a otros en virtud de nuestro valor moral intrínseco, sino más bien sobre los derechos y responsabilidades específicos que tenemos frente a otros particulares, en virtud de un rango de relaciones con significado moral, incluyendo relaciones de cooperación, de auto-gobierno colectivo y de historias de interacción e injusticia.

⁵Al menos desde la publicación del trabajo de Mary Midgley (1983), *Animals and Why They Matter*, han existido enfoques alternativos a la ética animal —incluyendo el post humanismo, el ecofeminismo y teóricos del cuidado— que han criticado a los TDA por su excesivo énfasis en las capacidades intrínsecas de los animales, llamando a pensar en teorías más contextualizadas o relacionales. Sin embargo, ninguno de estos enfoques alternativos se mueve hacia la teoría de la ciudadanía en una democracia liberal para superar las limitaciones de los TDA tradicionales.

⁶ Declaración Universal de los Derechos Humanos.

Para ilustrar este punto, imaginemos que nos encontramos en el medio de una multitud de seres humanos, descendiendo de un aeropuerto en algún lugar de nuestro país. Sin conocer nada sobre las particulares relaciones con estos individuos que conforman la multitud, ya sabemos de antemano que tenemos ciertas obligaciones universales con todos ellos, simplemente porque son seres sensibles con un bien subjetivo. Estos son los derechos universales que debemos a todas las personas como tales (por ejemplo, no podemos torturarlas).

Pero a medida que la multitud avanza en el control migratorio, rápidamente se vuelve evidente que estos individuos tienen derechos legales y políticos absolutamente diferentes. Algunos de ellos son nuestros conciudadanos y, como tales, poseen el derecho irrestricto de entrar y residir en el país y, una vez que están adentro, tienen el derecho a ser considerados miembros plenos e iguales de la comunidad política. Es decir, son los coguardianes del país, con el derecho de que sus intereses y preocupaciones cuenten con el mismo valor de los demás al determinar la dirección del país. Como ciudadanos, son miembros del “pueblo”⁷ en cuyo nombre actúa el gobierno, tienen el derecho a compartir el ejercicio de la soberanía popular y la sociedad tiene el deber de crear

⁷ [N. de la T.]: Alusión al preámbulo de la Constitución de los Estados Unidos (“We the people”).

mecanismos de representación y consulta a través de los cuales sus intereses sean tenidos en igual consideración para determinar el bien público o el interés nacional.

En contraste, otros pasajeros del avión son turistas, estudiantes internacionales, refugiados, empresarios o trabajadores temporales que no son ciudadanos. Como tales, no tienen un derecho absoluto para ingresar al país; puede que muchos necesiten un permiso especial previo, por ejemplo, a través de una visa. E, incluso cuando tengan el permiso para entrar, puede que no tengan el derecho para quedarse de forma permanente, o para trabajar en el país. A lo mejor, sus visas sólo les permitan quedarse por un corto período de tiempo antes de tener que marcharse. Por lo tanto, ellos no se encuentran incluidos en “el pueblo” en nombre del cual actúan los gobiernos, ni participan en el ejercicio de la soberanía popular ni hay una obligación de crear mecanismos de representación para asegurar que sus intereses cuenten a la hora de determinar el bien público.

Por supuesto, para decirlo de nuevo, estos no ciudadanos son seres humanos y, como tales, tienen ciertos derechos humanos universales e inviolables. No estaría permitido matarlos o esclavizarlos, o embarcarse en otros actos que nieguen su condición de personas o dignidad. Pero no existe una obligación de reestructurar nuestros espacios públicos para hacerlos más agradables o para la comodidad de estos no

ciudadanos, o de reestructurar nuestras instituciones políticas para hacerlas más accesibles a los no ciudadanos. Podría suceder que los cientos de miles de turistas chinos que pasan sus vacaciones en distintas ciudades del mundo disfruten más de Nueva York o de París si se colocan más carteles de señalización en chino en las calles. Y si una ciudad quiere atraer turistas, seguramente elija hacer estos cambios. Pero no existe una obligación para los ciudadanos de hacer a las ciudades más acogedoras con los visitantes y son los ciudadanos, no sus visitantes, los que toman esta decisión colectiva sobre la forma que quieren que tenga su sociedad y su espacio público. Los visitantes no votan en las elecciones o en los referéndums para determinar las políticas de los carteles de las calles.

Para decirlo brevemente, típicamente distinguimos entre *derechos humanos universales*, los cuales no dependen de la relación que uno tenga con una comunidad política particular, y los *derechos de ciudadanía*, que sí dependen de la pertenencia a una determinada comunidad política. Cuando descenden del avión, todos los pasajeros poseen los primeros, pero sólo algunos los últimos. Simplificando, podemos decir que los intereses de los ciudadanos determinan el bien público de una comunidad política, mientras que los intereses de los no ciudadanos establecen limitaciones acerca de cómo una comunidad política perseguirá ese bien común. Por ejemplo, al decidir si se construirán más viviendas públicas, residencias de ancianos o subterráneos, son los intereses de los ciudadanos,

no de los turistas, los que resultan determinantes. Pero, por supuesto, no podemos esclavizar a los turistas para que nos ayuden a construir esas viviendas o subterráneos; los derechos humanos universales de esos no ciudadanos establecen limitaciones en la manera en que los ciudadanos de una comunidad política persiguen su bien común.

Entendemos que esta es una simplificación excesiva porque, como veremos, hay varias categorías intermedias de personas que son más que meros visitantes pero no (todavía) ciudadanos y cuyos intereses necesitan ser considerados en una manera más complicada de lo que esta simple dicotomía permite. Puede que haya grupos que estén afiliados al Estado a través de alguna forma de asociación política histórica, más que de ciudadanía estándar. Por ejemplo, los *amish* han abandonado muchas prácticas de la ciudadanía para adaptarse a las demandas de sus conciencias. O pensemos en las tribus de los indios americanos a las que se les concedió el estatus de “naciones dependientes” dentro de los Estados Unidos, en reconocimiento del hecho de que ellos forman un pueblo distinto y autónomo dentro de los límites de un pueblo soberano más grande.⁸ Pero la existencia de estos grupos

⁸ En el contexto europeo, ejemplos de esos estatus de ciudadanía parcial o superpuesta incluyen regiones autónomas como las Islas Aland o la provincia autónoma de Bolzano, principados con soberanía compartida como Andorra y grupos como los Sami, los Roma y otros cuya tradición y vida nómada trascienden las fronteras.

intermedios con estatus parciales o superpuestos de ciudadanía confirman el punto que subyace a todo esto, a saber, el hecho de que ser una “persona” con derechos humanos universales predetermina los derechos legales y el estatus político.

En *Zoopolis* argumentamos que el mismo principio general es aplicable al caso de los animales. Aquí también el valor moral intrínseco no determina completamente los derechos que debemos a los animales, los cuales variarán de acuerdo a los tipos de relaciones políticas que tengan con las comunidades humanas. Ciertamente, pensamos que las mismas categorías generales de los humanos aplican al caso de los animales. Es decir, algunos animales son mejor vistos como cociudadanos de nuestra comunidad política, otros como ciudadanos de sus propias comunidades soberanas separadas y algunos entran en el rango de categorías intermedias, cada una de las cuales suscita distintas reivindicaciones de justicia.

En lo que resta del artículo, daremos un vistazo esquemático de la teoría más extensamente desarrollada en nuestro libro, comenzando con el caso de los animales domesticados.

Ciudadanos domésticos

Los animales domesticados son aquellos que han sido selectivamente criados para servir a fines humanos como alimento, protección, compañía, entre otros. Esos animales, por definición, han sido traídos a nuestra comunidad y, luego de un largo periodo de tiempo, se han convertido en dependientes de sus relaciones con los seres humanos. Nuestras acciones los han privado, por lo tanto, de cualquier alternativa de existencia (al menos en el corto plazo). Históricamente, el proceso de domesticación ha estado colmado de injusticias —cautiverio forzado, reproducción forzada, trabajo forzado, usualmente culminando en la muerte temprana— y algunos teóricos de DA han argumentado que la relación es irredimible, que no hay manera de reestructurar las relaciones entre humanos y animales domesticados sin que ésta se base en la explotación, por lo que deberíamos buscar la erradicación de la domesticación.

Sin embargo, nosotros pensamos que una relación justa es posible si a los animales domesticados se les concede el estatus de cociudadanos de nuestra comunidad política. Decir que algunos animales son cociudadanos de nuestra comunidad es afirmar varias cosas que se interrelacionan. Además de respetar sus derechos inviolables, significa que los animales domesticados tienen el derecho de residir aquí en nuestra comunidad: que ésta es su casa, que pertenecen a este lugar.

También significa que tienen el derecho a ser considerados miembros de la comunidad autogobernada. Como miembros del “pueblo” en cuyo nombre actúa el Estado, sus intereses deben ser tomados en consideración a la hora de determinar el bien común. Y, mientras puedan, los animales domesticados tienen el derecho de ser coautores de esa polis compartida.

Sin necesidad de decir mucho más, cuando los humanos comenzaron el proceso de domesticación de los animales, nunca pretendieron que esos animales se convirtieran en ciudadanos de la comunidad y, ciertamente, no se habrían embarcado en la domesticación si ésta hubiese tenido dicha consecuencia. Sin embargo, en este sentido, la domesticación de animales puede compararse con la importación de esclavos de África o de trabajadores forzados de India o China. Ellos también fueron traídos (involuntariamente) a una comunidad solamente para proveer trabajo, sin la expectativa de ciudadanía. Sin embargo, más allá de la intención original, la única respuesta hoy —la única posibilidad de reorganizar las relaciones partiendo de una fundamentación justa— es reemplazar las relaciones de jerarquías previas por nuevas relaciones de cociudadanía en una comunidad compartida. Argumentamos esto, también, con los animales domesticados.

Dado que la ciudadanía tiene una larga y exitosa historia como herramienta para incluir grupos históricamente subordinados, es tal vez sorprendente que esta idea no haya

sido explorada en el contexto de los animales domesticados, incluso entre defensores de los derechos animales. De hecho, algunos teóricos de DA han abogado, no por garantizar la ciudadanía de los animales domesticados, sino por su erradicación. En palabras de Gary Francione (2007): “no tiene sentido decir que hemos actuado inmoralmente al domesticar animales no humanos, pero ahora estamos comprometidos a permitirles que continúen procreándose” (citado en Hall, 2006).

La idea de que la extinción es el remedio apropiado a la injusticia es desconcertante. Consideren el caso de la esclavitud. Capturar y transportar esclavos africanos a las Américas era injusto, pero el remedio no era la extinción de los afroamericanos ni repatriarlos a África. Al contrario, esto sólo habría agravado la injusticia original. Entonces, ¿por qué pensamos que la extinción es el mejor remedio para la injusticia original de la domesticación?

Desde nuestra mirada, esta perspectiva descansa en dos presunciones problemáticas ampliamente arraigadas en el campo del derecho animal, a saber: a) que existe algo no natural en la relación entre humanos y animales; y b) que hay algo intrínsecamente indigno y artificial en la dependencia de los animales de los seres humanos. Francione (2007), por ejemplo, dice que, ya que los animales domesticados “dependen de nosotros para todo”, entonces “permanecerán por siempre en un inframundo de vulnerabilidad”, y que este

tipo de relaciones “nunca podrán ser ‘naturales’ o ‘normales’” y que los animales domesticados “no pertenecen a nuestro mundo, sin importar qué tan bien los tratemos” (p. 4). Pero como han enfatizado las feministas y los teóricos de la discapacidad, la dependencia no es inherentemente degradante o indigna y, por cierto, no es antinatural. Lo que importa es cómo respondemos a la dependencia y, tanto en el caso humano como en el animal, una tarea central del enfoque de la ciudadanía es precisamente reforzar la dignidad de los cociudadanos ya que todos, en el curso de su vida, exhiben distintos niveles y grados de dependencia e interdependencia.

No todos los teóricos de DA promueven la extinción de los animales domesticados y algunos han ofrecido su propia experiencia acerca de cómo han reencuadrado sus relaciones con los animales domesticados, sin invocar la idea de ciudadanía. Zamir y De Grazia, por ejemplo, sostienen que trataríamos a los animales domesticados de manera justa si cumplimos con cierto umbral de condiciones de no explotación, incluyendo el requerimiento de que no estén peor de lo que estarían si los dejáramos solos en la selva (De Grazia, 1996) o si no hubiesen nacido (Zamir, 2007).⁹ Pero estos

⁹ Otros teóricos como Nussbaum (2006) y Rowlands (2002) proveen un relato más robusto de nuestros deberes hacia los animales. Pero, como otros recuentos basados en un “umbral”, conciben a los animales como pacientes morales, no como agentes morales o políticos con los que podemos crear conjuntamente las reglas de una comunidad.

umbrales podrían igualmente condenar a los animales a vidas de servidumbre de facto y subordinación. Zamir, por ejemplo, defiende el corte de pico de los gallos o la separación de los terneros de las vacas, alegando que estas acciones son mutuamente beneficiosas para humanos y animales —hacen la producción de huevos y de lácteos más viable en términos económicos para los humanos— y lleva a que nazcan más animales cuyas vidas no serían mejores si vivieran en estado salvaje o si no hubieran nacido.¹⁰

Noten qué débil es este estándar si se lo compara con el que aplicamos al caso humano. Cuando admitimos inmigrantes en nuestra comunidad, o cuando traemos niños a nuestra comunidad, resulta inaceptable condenarlos a vivir una vida de trabajo forzado, incluso cuando estuvieran mejor que si se hubieran quedado en sus países de origen o si no hubieran nacido. Si traemos gente a nuestra comunidad, les debemos el derecho a convertirse en miembros plenos, como consagra el estatus de ciudadanía. Lo mismo sucede con los animales domesticados. Habiéndolos traído a nuestra comunidad, les debemos membrecía y ciudadanía.

Entonces, desde nuestra perspectiva, el hecho de la domesticación torna la ciudadanía necesaria. Pero también es

¹⁰ Zamir agrega otras limitaciones al uso de los animales pero, como él mismo admite rápidamente, estas limitaciones son más débiles que las que aplicaríamos a niños humanos o a inmigrantes que traemos a nuestra comunidad.

importante señalar que la domesticación hace la cociudadanía posible. Pensar en los animales como cociudadanos y, por lo tanto, pensar en nuestra comunidad política como una comunidad mixta de humanos y animales presupone la posibilidad de cooperación e interacción entre humanos y animales, incluyendo las relaciones de confianza, la habilidad de comunicar el bien de uno y la habilidad de existir con proximidad física y relaciones sociales significativas. Como veremos más adelante, este tipo de relaciones no es posible con todos los animales, pero sí lo es con los animales domesticados. De hecho, la domesticación sólo funciona para animales que son sociables, capaces de comunicar y de adaptarse y confiar en los humanos, y la domesticación ha trabajado de tal forma que ha reforzado estas capacidades (Clutton-Brock, 1987). Como resultado, los animales domesticados están más capacitados para entablar relaciones con humanos que le permiten manifestar su bien subjetivo, cooperar y participar. Esto hace posible la relación de cociudadanía y modelos de comunidades políticas animales-humanas, donde los animales domesticados no son protegidos sólo de forma paternalista como pupilos del Estado, sino que se les brinda la oportunidad de comunicar sus intereses subjetivos y de moldear el futuro de la comunidad.¹¹

¹¹ En *Zoopolis* hemos desarrollado con mayor profundidad el tipo de autonomía que los animales domesticados podrían ejercer en un régimen de cociudadanía, esbozada, en parte, a partir de las teorías de “agencia dependiente” que han emergido de los estudios de la discapacidad. Véase, por ejemplo, Vorhaus, 2005;

¿Qué implicaría concretamente la cociudadanía? Ésta tendría implicaciones radicales en una amplia gama de asuntos. Por ejemplo, si los animales domesticados son cociudadanos, están legitimados a recibir la misma protección de las leyes (y por tanto la criminalización de aquellos que los dañen) y a otras formas de protección pública (por ejemplo, los servicios de emergencia deberían estar entrenados y equipados para rescatar a los animales domesticados en caso de incendio, inundación u otras catástrofes). De igual manera, están facultados para beneficiarse del gasto público (por ejemplo, servicio de salud, jubilaciones) y a que sus intereses sean ponderados en el diseño del espacio público y de las instituciones. Cualquier comunidad que niegue estos reclamos, no puede alegar que trata a los animales como cociudadanos.

No podemos tratar todas estas implicaciones aquí pero, para ilustrar nuestro enfoque, consideraremos brevemente dos cuestiones en más detalle: socialización y trabajo. Ambos asuntos ilustran la importancia de pensar, no sólo en términos de obligaciones que surgen del estatus moral intrínseco, sino también en términos de obligaciones de membrecía y de los derechos y obligaciones que surgen de la participación en un esquema cooperativo de ciudadanía.

2007; Silvers & Francis, 2005, 2009; Francis & Silvers, 2007; Kittay, 2005; Clifford, 2009; Arneil, 2009.

Consideremos la socialización. La membrecía de cualquier comunidad incluye un proceso de socialización. Sus miembros deben adquirir ciertas habilidades y conocimientos básicos que los niños o recién llegados necesitan para encajar. Aprender las particularidades de la interacción social —los deberes de la civilidad— es esencial tanto para que los niños prosperen como para asegurarnos que no impondrán cargas irrazonables o injustas sobre otros. En el caso de los humanos, el fracaso en la socialización es una forma de abuso, como no brindarles alimento, protección o cariño. Esto es cierto también para los animales domesticados. Tal como los niños humanos, los animales llegan a este mundo listos para aprender, para explorar, para descubrir las reglas, para encontrar su lugar. Si esta predisposición no se canaliza de la forma adecuada, se los está dañando. La socialización, en este sentido, es un derecho de membrecía a una comunidad, pero ¿a qué comunidad? El modelo de ciudadanía dice que la comunidad relevante es una comunidad mixta. Perros, caballos y otros animales domesticados necesitan socializar no sólo con miembros de su misma especie, sino con la comunidad que comparten con humanos y otros animales. Esto implica indudablemente regular algunas inclinaciones y comportamientos —saltar, morder, defecar— que serían diferentes si estos animales vivieran sólo entre miembros de su especie. Pero tanto para humanos como para animales, la socialización acerca de las reglas de membrecía en una comunidad mixta es necesaria

para sostener relaciones cooperativas que tornan los derechos de ciudadanía posible.

El contenido de qué comprende una socialización apropiada varía. Un caballo nacido en un santuario donde puede correr con libertad y que tiene poco contacto con humanos no necesita de mucha socialización para una sociedad mixta. En contraste, un perro adoptado por una familia humana necesita aprender mucho más acerca de cómo interactuar en una sociedad compuesta por humanos y animales. Mientras que el contenido de la socialización varía, hay algunos principios generales que deberían guiar el proceso. En primer lugar, este requisito de aprender cómo desenvolverse es recíproco. Los humanos también necesitan socializar en esta comunidad mixta y deben aprender a respetar y cooperar con sus cociudadanos, los animales domésticos. En segundo lugar, la socialización debería ser concebida no como el derecho de los guardianes o de los Estados de moldear a los individuos, sino como la responsabilidad que estos tienen de proveer a sus nuevos ciudadanos de habilidades y conocimientos que le permitan prosperar. En tercer lugar, la socialización no es un proceso eterno de control e intervención, sino un proceso temporal de desarrollo. Está justificado no como un fin en sí mismo, sino como un medio que facilita el surgimiento de la agencia. Un paternalismo aceptable es permisible por un limitado periodo de tiempo en el que los adultos puedan socializar a los jóvenes,

pero sería ciertamente un paternalismo pernicioso (o, mejor dicho, dominación) convertir esto en una relación de por vida entre moldeadores y moldeados. Y, todavía, hay muchas personas que continúan viendo a los animales domesticados como eternos niños en este sentido, sujetándolos a continuos esfuerzos por moldearlos incluso cuando ya han alcanzado la adultez.

Hasta ahora hemos venido hablando de la socialización básica, como establecer control sobre los procesos del cuerpo y los impulsos, aprender la comunicación básica y las reglas de interacción social y de cómo adquirir un umbral de membresía social. Pero muchos animales domesticados transitan un entrenamiento más específico, usualmente con el fin de proveer servicios a los humanos (por ejemplo, los lazarillos). Este hecho suscita preguntas sobre el trabajo animal. Hoy, este tipo de entrenamiento es casi siempre explotador y algunos teóricos del DA han sostenido que cualquier tipo de trabajo animal constituye una forma de explotación porque implica tratar a los animales como medios y no como fines.

Diremos, sin embargo, que la ciudadanía no prohíbe todos los usos de trabajo animal o los productos animales. De hecho, una negativa a “usar” a otros —efectivamente, impidiéndoles contribuir al bien común general— puede ser una forma de negarles la ciudadanía plena. Consideren los casos en los que los judíos no podían ejercer ciertas profesiones

o la prohibición a los israelíes árabes de servir en la armada. La ciudadanía es un proyecto social cooperativo, uno en el que todos son reconocidos como iguales, todos se benefician de los bienes y de la vida social y todos, de acuerdo a sus habilidades e inclinaciones, contribuyen al bien común.

Desde la perspectiva de la ciudadanía, lo que importa es que los términos de uso aseguren la igualdad de membrecía de todos y que no torne a ciertos grupos en castas subordinadas que existen para servir a otros. Por ejemplo, muchas ciudades admiten inmigrantes con la esperanza y la expectativa de beneficiarse de ellos pero, en algunos países, estos inmigrantes son relegados permanentemente al estatus de *outsiders* explotados, que carecen de control básico sobre sus labores, mientras que en otros países los inmigrantes ganan ciudadanía plena, incluyendo el derecho a controlar sus vidas y sus trabajos. El primer caso ejemplifica la explotación ilegítima, el segundo, un uso legítimo.

Lo mismo sucede con los animales domesticados. Esperar que los cociudadanos contribuyan no es algo prohibido, pero un modelo de trabajo animal aceptable debe reflejar y asegurar su estatus de miembros plenos, incluyendo el derecho a contribuir de forma tal que se respeten su autonomía y sus intereses. Ya que los animales domesticados son altamente dependientes de los humanos a lo largo de sus vidas, son particularmente vulnerables a la explotación. Es difícil para los

animales ejercer el derecho de salir o resistir efectivamente a condiciones de explotación. Y es muy tentador para nosotros adoptar la figura de que servirnos está en sus necesidades y preferencias; es decir, pretender que es su instinto o que les surge naturalmente querer servir a nuestros intereses. Por lo tanto, tenemos la responsabilidad de hacer un esfuerzo de buena fe para comprender qué pueden comunicarnos los animales sobre sus necesidades y preferencias. Esto no significa que no podamos usar a los animales o beneficiarnos de ellos, pero significa que sólo podemos hacerlo bajo ciertas condiciones que son benignas y/o que los animales tienen la posibilidad de negarse a ellas. Por ejemplo, la participación no puede ser coaccionada con chantajes de afecto, amenazas u otras inducciones.

Consideremos algunos ejemplos. El uso benigno puede incluir recolectar el excremento de los animales para utilizarlo como fertilizante o poner ovejas a pastar en un campo de paneles solares para mantener el césped en forma o, simplemente, disfrutar de su compañía como compañeros. Al final del espectro de la explotación, consideren el caso de los animales guía y de otros tipos de perros de asistencia. Los animales dóciles son identificados temprano e intensivamente moldeados para sus “roles” futuros. El entrenamiento, muchas veces prolongado y arduo, puede suponer una coerción y una privación considerable. A muchos animales trabajadores se les deniega un momento para correr libremente o socializar con

otros o, simplemente, para explorar y experimentar su mundo. Su agencia no es permitida sino suprimida con el fin de que funcionen como herramientas efectivas para los humanos. En un punto medio se encuentra el caso de los perros o burros utilizados para proteger a un rebaño de ovejas y cuyos instintos natos de guardianes hacen que no se requiera demasiado entrenamiento. Si un animal goza de los derechos laborales apropiados (horas limitadas, descansos, condiciones seguras, esquema de retiro, etc.), entonces esto podría ser visto como una actividad de la que pueden obtener genuina satisfacción.

Principios similares son aplicables al uso de productos animales, como el uso que los humanos hacen de la lana de la oveja. A diferencia de las ovejas salvajes, la mayoría de las ovejas domesticadas no mudan su lana y son susceptibles a sufrir enfermedades e incomodidad si no son esquiladas al menos una vez al año. Dado que este proceso se hace con un mínimo de dolor y de estrés, parecería ser una actividad de mutuo beneficio y no de explotación. (Recuerden que, en el contexto humano, permitimos la comercialización de productos del cuerpo humano, como la sangre o el cabello). De forma similar, uno puede imaginar una crianza de gallinas en el jardín trasero de una forma consistente con el reconocimiento de su estatus. Si una vida plena y próspera es garantizada para todas las crías, entonces las gallinas no se verían dañadas si los humanos toman algunos de sus huevos.

En ambos ejemplos que dimos, la no explotación puede ser inconsistente con la comercialización. Una vez que la relación se encuentra motivada por un fin de lucro es improbable pensar que las precauciones necesarias puedan ser respetadas y debemos decidir si la comercialización debería estar prohibida. Preocupaciones similares surgen en el contexto humano con los grupos vulnerables. ¿Es mejor prohibir el trabajo infantil o reglamentarlo cuidadosamente? En el caso de las personas con discapacidades intelectuales, el empleo ¿debería estar prohibido?, ¿debería ser rentado o no rentado? La prohibición niega a los individuos la oportunidad de una ciudadanía recíproca y el respeto que surge de ello. Pero el fin de lucro genera una responsabilidad de precaución enorme y de control para proteger a los trabajadores más vulnerables de la explotación.

En un lugar intermedio entre la oveja de la granja solar y el lazarillo que pasa años de intensivo adiestramiento, cruzamos la línea del uso a la explotación, del uso respetuoso de un conciudadano a la explotación de un ciudadano de segunda clase. No hay una fórmula mágica para dibujar los límites, pero creemos que el modelo de la ciudadanía nos provee de los lentes adecuados para hilar más fino y tomar estas decisiones contextualizadas.

Esperamos que estos ejemplos de socialización y trabajo brinden algún indicio sobre cómo funciona el enfoque de la

ciudadanía. Es importante notar que, a nuestro modo de ver, el corazón del modelo de la ciudadanía no es una lista estática de derechos, sino más bien el compromiso de construir ciertos tipos de relaciones continuas que encarnen ideales de plena membresía y cociudadanía. Cuando analizamos cuestiones de entrenamiento y socialización, productos y trabajo animal o salud y reproducción animal debemos preguntarnos qué tipo de provisiones y precauciones sostienen el estatus de animales domesticados como miembros plenos de una comunidad mixta de humanos y animales y cuáles operan para erosionar dicho estatus, tornando a los animales en una casta permanentemente subordinada. En este sentido, una membresía es una relación compleja y demandante que incluye no sólo una serie de derechos de pertenencia expansivos para los animales domésticos —más allá de los derechos universales que poseen todos los seres sensibles— sino también responsabilidades distintivas tanto para los humanos como para los animales para aprender las prácticas de sociabilidad, confianza, comunicación y autorregulación necesarias para sostener el esquema cooperativo de ciudadanía.

Animales salvajes soberanos

Pasemos ahora al caso de los animales salvajes, aquellos cuya trayectoria evolutiva no ha sido moldeada

deliberadamente por los humanos y que permanecen independientes de los seres humanos para cumplir con sus necesidades básicas de alimento, refugio, etc. Dentro de la amplia categoría de animales no domésticos podemos encontrar muchas relaciones distintas entre humanos y animales. Vamos a comenzar considerando el caso de los animales “verdaderamente salvajes”; por ejemplo, aquellos que evitan a los humanos y sus asentamientos, manteniendo una existencia separada e independiente (en tanto esto les sea permitido) en sus propios hábitats. En este caso, el modelo de cociudadanía que hemos planteado para una comunidad integrada de humanos y animales no es ni factible ni deseable.

Sin embargo, los animales salvajes siguen siendo vulnerables a una amplia gama de injusticias de la mano de los seres humanos y cualquier teoría comprensiva de los derechos animales debería tratarlas. Una primera amenaza, por supuesto, es la violación de los derechos inviolables básicos que todos los animales poseen por el hecho de ser individuos con consciencia; estas violaciones incluyen la caza y el desprecio, o la captura de animales salvajes para zoológicos o con fines de experimentación médica. Estos son los tipos de violaciones a los que los teóricos de los DA han prestado más atención. Y, para la mayoría de los teóricos de DA, la primera regla, en términos de Regan (1983), es “dejémoslos ser”; por ejemplo, dejando de violar sus derechos básicos y dejando que los animales salvajes hagan sus propias vidas.

No obstante, este enfoque de derechos inviolables ha sido ampliamente criticado por ser al mismo tiempo muy limitado y muy ambicioso. Es visto como muy limitado porque existen muchas otras amenazas e injusticias para los animales salvajes, más allá de la deliberada violación de esos derechos básicos. Estas incluyen la rápida pérdida de sus hábitats para expandir los asentamientos y el desarrollo humanos, el efecto perjudicial generado por la actividad humana (como, por ejemplo, la contaminación y el cambio climático) y una amplia gama de daños inadvertidos que surgen del contacto con los seres humanos y sus infraestructuras (por ejemplo: carreteras, rascacielos, actividad portuaria). Los teóricos tradicionales de DA han dicho muy poco en relación con estos daños. También se los ha tildado de demasiado ambiciosos porque reconocer el derecho a la vida de los animales salvajes parece implicar no sólo una prohibición del daño hacia ellos por parte de los humanos, sino también un deber positivo de asistencia para intervenir en la naturaleza cuando estén sufriendo. Respetar el derecho a la vida de los animales salvajes parece requerir una intervención sistemática para acabar con la predación y protegerlos de procesos naturales como la escasez de alimentos, las inundaciones o la excesiva exposición al sol (Cohen, 2001; Callicott, 1980). En una reducción al absurdo, se imagina la creación de proteínas de soja y de larvas de insectos para pájaros o la instalación de un sistema de calefacción central para la vida salvaje con el fin de cumplir con los deberes

humanos de asistencia positiva hacia los animales salvajes con derecho a la vida (Sagoff, 1984).

Desde nuestra perspectiva, esos problemas no se pueden resolver desde un enfoque teórico tradicional de DA que se centre únicamente en la integridad moral intrínseca de los animales. Como hemos visto, la integridad moral no alcanza para determinar el alcance completo de nuestras obligaciones morales para con ciertos animales (o humanos) que varían de acuerdo a la naturaleza de las relaciones que tenemos con ellos. Entonces la primera pregunta que tenemos que hacernos tiene que ver con cuál sería la relación apropiada entre seres humanos y comunidades de animales salvajes. Si esa relación no es de ciudadanía, como sí lo es la que tenemos con los animales domesticados, entonces, ¿en qué consiste?

Nuestra sugerencia es que la idea de soberanía es la que mejor captura este tipo de relación; es decir, deberíamos ver a los animales salvajes como comunidades previamente organizadas, generalmente competentes para sortear los desafíos a los que se enfrentan y para luchar por sus propias necesidades e intereses y que, típicamente, no necesitan ni desean que sus vidas sean gobernadas por seres humanos. Tal como sucede con las comunidades humanas soberanas, el respeto por su soberanía no impide otras formas de ayuda y asistencia o, incluso, en situaciones extremas, de intervención. Discutiremos algunos casos ejemplares más adelante. Sin

embargo, el respeto a la ciudadanía implica que la intervención se verá limitada por la inclinación y decisión de los animales salvajes de vivir alejados del control de los seres humanos en su propia comunidad autorregulada y un compromiso de que esa decisión será apoyada y respetada.

Extender la idea de soberanía a las comunidades de animales salvajes puede ser visto como una analogía forzada pero ciertamente podemos hacer importantes comparaciones entre las injusticias que sufren los animales salvajes y aquellas que han sufrido numerosas comunidades humanas, cuya soberanía y control de territorio han sido históricamente denegadas. A lo largo de la historia humana, las naciones más poderosas se han embarcado en actos de colonización y conquista de las naciones más débiles y han justificado esto sobre la base de que las personas subordinadas eran incompetentes para gobernarse a sí mismas, o que no poseían los dones que darían lugar a la civilización, o que estas comunidades ni siquiera existían (por ejemplo, los colonizadores europeos definieron a Australia como *terra nullius*). Los colonizados y conquistados se encuentran entonces sujetos a procesos de desplazamiento, usualmente empujados a zonas más pobres (lo que, al mismo tiempo, genera una reducción en los recursos y conflictos culturales con los pueblos que ya habitaban esas otras tierras).

Vemos que entran en juego dinámicas similares en relación con los animales salvajes (recuerden que, por el momento, estamos hablando de animales “verdaderamente salvajes”, por ejemplo, aquellos que evitan y huyen de los humanos y de nuestro esfuerzo por regular sus vidas). El desarrollo humano es visto como transformador de las “tierras vacías”, ignorando las comunidades organizadas de animales salvajes que preexistían en esas tierras, ya sea matándolas o desplazándolas a otras tierras también ocupadas por otras comunidades. El remedio obvio para esta cadena de injusticias, como en el caso humano, es establecer normas de reconocimiento de la soberanía y de prohibición de la colonización y el desplazamiento. Reconocer la soberanía de una comunidad con base territorial significa reconocer que “el pueblo” que habita ese territorio tiene un derecho a estar allí, a determinar la forma de su vida comunal y que tienen las capacidades para hacerlo.

Desde nuestra perspectiva, este enfoque de soberanía evita el dilema que enfrentan los teóricos tradicionales de DA de “muy limitado, muy ambicioso”. Por un lado, va un poco más allá de meramente proteger a los animales salvajes de las violaciones directas a sus derechos básicos, para asegurar también la protección de sus hábitats y su independencia. Por otro lado, también ayuda a explicar por qué no estamos obligados y, por lo general, tampoco tenemos permitido intervenir en casos de predación o escasez de alimentos. El

modelo de soberanía asume que los animales salvajes son competentes para sortear los problemas que enfrentan y, por supuesto, la predación y los ciclos sin alimentos son dos de los desafíos centrales que enfrentan las comunidades de animales no domesticados. El hecho de que las comunidades de animales salvajes no puedan proteger a todos sus miembros de la predación o la hambruna no es evidencia de su incompetencia, no es prueba de que los animales son el sinónimo de los “estados fallidos”. Al contrario, los animales salvajes muestran una habilidad notoria a la hora de responder a estos desafíos, evitar la predación, almacenar alimento y energía, proteger a sus crías. En este sentido, es completamente inadecuado asimilar a los animales salvajes con niños indefensos. De hecho, para algunos parámetros como, por ejemplo, vivir una vida sustentable en relación con las limitaciones de recursos, los animales salvajes han mostrado ser mucho más competentes que los seres humanos.

Vale la pena enfatizar aquí que nuestra defensa de un modelo de soberanía no se encuentra basado en la idea de que los procesos naturales son algo sagrado o benigno. El sufrimiento que implican la predación y la escasez de alimentos es significativo en términos morales y siempre es apropiado preguntarnos qué podemos hacer para aliviar ese sufrimiento. Pero un enfoque de soberanía requiere que situemos nuestras preocupaciones sobre el sufrimiento dentro de una estructura más amplia que reconoce que los animales salvajes forman

parte de comunidades independientes, autorreguladas, y que tienen un interés en vivir autónoma y libremente de la gestión humana.

Cualquier intento humano de transformar sistemáticamente las vidas o hábitats animales con el fin de eliminar la predación o los ciclos alimenticios no pasaría este test moral. Imaginen una propuesta para rediseñar el mundo natural y así evitar que los animales compitan por la escasez de alimento o de territorio, o para separar las presas de los predadores. En efecto, darle a cada animal salvaje su propio hábitat seguro, tornando la naturaleza en un zoológico bien administrado, en el que cada animal tenga su propia seguridad predeterminada y fuentes de alimento. Claramente, cualquier intento para implementar este sistema fallaría en términos prácticos y ciertamente llevaría a una indeseada hecatombe ecológica pero, desde nuestro punto de vista, sería también una objetable violación moral de los intereses soberanos de los animales salvajes ya que implicaría la administración omnipresente de los humanos sobre las comunidades animales salvajes. Esto es precisamente lo que la norma de soberanía proscribía, si es que se quieren respetar las inclinaciones y capacidades para que los animales salvajes vivan independientes de nosotros.

Resulta obvio que la autonomía de las comunidades soberanas, ya sean humanas o animales, no es absoluta. Y

puede haber casos en los que las comunidades de animales salvajes no sean capaces de lidiar con ciertos desafíos y, por lo tanto, la idea de los “estados fallidos” o “estados colapsados” justificaría la intervención externa. Imaginen que un asteroide está a punto de colisionar con un territorio animal soberano. Si los humanos podemos cambiar el curso del asteroide, debemos hacerlo. Una intervención de este tipo, más que socavar, refuerza su soberanía. De hecho, seguramente haya numerosos casos en los que los humanos pueden asistir a las comunidades de animales salvajes sin convertirse en semidioses; por ejemplo, al revertir los procesos de desertificación o al cultivar nuevas especies en el océano o proveyendo de vacunas contra bacterias y enfermedades letales.

Y a una escala más micro, las intervenciones individuales cuidadosas para rescatar animales salvajes —ya sea por compasión o simplemente porque uno puede hacerlo— raramente socavan la soberanía animal. Si yo puedo rescatar a un ciervo que se ha caído en el hielo o liberar a una ballena encallada en aguas abiertas, debería hacerlo. No estoy socavando la dirección autogobernada de la comunidad animal. La escala y la intención importan a la hora de preguntarnos por nuestras intervenciones y sus impactos en la soberanía. Y el objetivo de una intervención legítima debería ser precisamente respetar y hacer que esa soberanía vuelva a funcionar. En otras palabras, una intervención legítima apoya

la viabilidad independiente; una intervención ilegítima crea un estado de dependencia continua y de administración externa.

En nuestra mirada, el enfoque de la soberanía provee de una forma intelectualmente convincente de balancear las preocupaciones por el sufrimiento y la preocupación por la autodeterminación. En muchos casos, se llegará a la misma conclusión de la presunción “dejémoslos ser” que actualmente domina la literatura de la teoría de DA pero provee, además, de un fundamento intelectual más claro tanto para esa presunción como para sus excepciones.¹²

La soberanía también provee de un marco normativo para lidiar con una cuestión crucial que no ha sido muy

¹² Los TDA que proveen de varios argumentos para limitar las intervenciones humanas en la vida de los animales salvajes incluyen a Regan, 1983; Sapontzis, 1987; Everett, 2001; Dunayer, 2004; Hadley, 2006; Simmons, 2009; Palmer, 2010. Dado que los TDA no pueden apelar a las ideas sobre santidad de la “naturaleza”, estos argumentos tienden a apoyarse en predicciones empíricas acerca de los efectos contraproducentes de la intervención y/o en asunciones sobre por qué los humanos no son moralmente responsables de lidiar con los daños naturales de la comunidad animal salvaje. Ambos tipos de argumentos, creemos, descansan implícitamente en la asunción sobre la capacidad e inclinación de los animales salvajes de vivir de forma independiente de los humanos. El enfoque de la soberanía, sostenemos, no sólo articula esta idea de forma más clara, sino que también nos ayuda a determinar sus implicancias para diferentes tipos potenciales de intervención. Debe notarse que algunos TDA han desafiado esta presunción a favor de la no interferencia, y han sugerido que la intervención para prevenir el sufrimiento de los animales salvajes debe garantizarse. Véase, por ejemplo, Horta, 2012.

explorada por la teoría; a saber, los efectos colaterales. Como mencionamos anteriormente, los animales salvajes son vulnerables a ciertos daños no sólo por las violaciones directas de sus derechos básicos o por la invasión de sus territorios, sino también por una serie de daños inadvertidos originados en la actividad humana. Estos incluyen los riesgos de la contaminación (por ejemplo, derrames de combustible, agricultura predatoria, cambio climático) y de la infraestructura (por ejemplo, represas, cercas, carreteras, edificios, puertos).

Algunos de estos riesgos pueden reducirse si dejamos de invadir el hábitat de los animales salvajes, pero es importante notar que no existe la posibilidad de dividir de forma hermética “el territorio de los humanos” del “territorio de los animales salvajes” ya que muchos animales salvajes migran a través de vastas distancias, incluyendo áreas con asentamientos humanos (y viceversa). Por ejemplo, el ave curruca mosquitera migra anualmente desde el Sahel en África a los bosques de Gran Bretaña, sobrevolando muchas áreas con asentamientos humanos. Incluso si designáramos estos dos hábitats principales como sus territorios soberanos, corren peligro cuando construimos torres de vidrio en sus caminos, o disminuimos las fuentes de agua y alimento en sus lugares de descanso. Similarmente, la ballena franca del norte emigra desde las costas de Nueva Inglaterra a áreas de hibernación en Florida, una ruta que superpone algunos de los puertos más

ocupados del mundo de una forma que continuamente les impone riesgos de lesiones y muerte.

Estos riesgos no van en una sola dirección. Los animales salvajes también pueden representar un riesgo para la actividad humana (por ejemplo, accidentes de tránsito con ciervos o alces, pájaros dañando los motores de los aviones) o con la salud pública (por ejemplo, virus transmitidos por animales) o, ciertamente, ataques directos (por ejemplo, por parte del oso pardo o de los elefantes).

Los riesgos de este tipo son inevitables en tanto los humanos y los animales salvajes continúen compartiendo el planeta. Y una de las tareas cruciales de la teoría del derecho animal es determinar los principios adecuados para regular estos riesgos. ¿Cómo podríamos incluir el interés de los animales salvajes a la hora de diseñar nuestros edificios, nuestras carreteras, nuestros puertos, los códigos de contaminación, entre otros? Y, respectivamente, ¿qué acciones podemos ejecutar legítimamente para reducir los riesgos que enfrentan los animales salvajes?

Hasta el momento tratamos estas dos preocupaciones de formas diametralmente opuestas. Cuando los animales salvajes son los que ponen en riesgo a los seres humanos, sin importar qué tan chico sea éste, típicamente creemos que estamos legitimados a tomar cualquier medida para eliminar

dicho riesgo, incluso las más letales. Si los lobos representan aunque sea una pequeñísima amenaza para los humanos, sentimos que podemos “sacrificarlos” en masa. Pero cuando nuestras actividades son las que ponen en riesgo a los animales salvajes, entonces la minimizamos como el precio que acarrea el progreso.

Un enfoque de la soberanía, en contraste, insiste en que tratemos la distribución de riesgos como un asunto de justicia entre comunidades soberanas. Y aquí podemos aprender de las normas ya existentes en el caso intrahumano. La vida social, tanto local como internacional, inevitablemente implica riesgos, e imponer riesgos a otros no es inherentemente injusto mientras sean respetadas una serie de condiciones:

- (a) Los riesgos impuestos son genuinamente necesarios para conseguir un interés legítimo y son proporcionales a ese beneficio y no solamente el resultado de la negligencia o un descuido cruel;
- (b) Tanto los riesgos como los beneficios son equitativamente compartidos entre todos: la gente que sufre el riesgo en un contexto se beneficia en otro, en lugar de que un grupo sea continuamente víctima del riesgo;
- (c) La sociedad compensa, mientras sea posible, a las víctimas de ese daño accidental.

Desde nuestra perspectiva, estos principios proveen lineamientos para pensar los términos justos de interacción entre humanos y comunidades de animales salvajes soberanos. Esto significaría, por ejemplo, que deberíamos relocalizar y rediseñar autos, carreteras, edificios y otras infraestructuras con el fin de reducir el impacto en la vida animal y crear corredores efectivos y zonas de amortiguación para los animales. También significa que cuando los animales son lastimados accidentalmente a través del contacto con la actividad humana, a pesar de nuestros mejores esfuerzos para minimizar estos riesgos, deberíamos establecer centros de rescate para la vida salvaje para rehabilitarlos y, si todo sale bien, devolverlos a sus hábitats. Y debemos aprender a vivir con riesgos razonables que derivan de la presencia de animales salvajes.

Animales liminales residentes

Hasta ahora hemos discutido acerca de la ciudadanía de los animales domésticos y la soberanía de las comunidades compuestas por verdaderos animales salvajes, por ejemplo, aquellos que viven independientes de los seres humanos y tienden a evitar el contacto con ellos. Pero hay muchos otros animales no domesticados que viven entre los seres humanos. Están continuamente alrededor nuestro: gorriones y patos, ardillas y ratones, tejones y conejos, y muchos más. No viven

“allá afuera”, en la vida salvaje, sino que gravitan y, muchas veces, se desarrollan en asentamientos humanos. Entonces, no podemos dividir el reino animal en una simple dicotomía entre animales domesticados traídos a nuestras comunidades por humanos y animales salvajes a los que dejamos solos. Esto ignora el rol de la autonomía animal en la relación humano-animal.¹³ Incontables animales nos han elegido y se han adaptado al nicho ambiental que hemos creado. No son ciudadanos con los que socializamos en nuestra comunidad, pero tampoco pueden ser dejados por su cuenta como las comunidades soberanas que tienen su propio hábitat.

Llamamos a dichos animales “animales liminales” ya que no son miembros plenos de nuestra comunidad ni tampoco completos extraños. En este caso, necesitamos otro modelo. Ciertamente, más de un modelo, ya que la categoría liminal incluye diferentes subtipos, cada uno de los cuales refleja diferentes historias de interacción y diferentes patrones de autonomía y dependencia. Consideremos algunos ejemplos. Un subtipo de animal liminal son los animales “oportunistas”. Estas son especies altamente adaptables como los mapaches y los gorriones, entre otros, que gravitan entre las oportunidades de la vida urbana. Otro grupo es el de la “simbiosis agrícola”. Estos son animales que han evolucionado conjuntamente con

las tradiciones agrícolas y otras prácticas humanas. Consideremos el ejemplo tradicional de los granjeros ingleses con los setos vivos, especie abundante que prolifera allí, y el complejo rol que juegan en un sistema agrícola sustentable (comer las plagas, polinizar, airear el suelo, entre otros). Otro subtipo es el de las “especies exóticas”, aquellos animales que han sido introducidos por los humanos a nuevos entornos, ya sea intencional o inadvertidamente, y se han vuelto viables en la zona liminal. Y no debemos olvidar los animales “asilvestrados”, animales domesticados que se han escapado y que viven en los límites de los asentamientos humanos.

No existe un modelo único que pueda comprender todas estas formas diferentes de liminalidad. Pero vale la pena notar que vemos formas similares de liminalidad también en el caso humano. Hay muchos seres humanos que residen en nuestra comunidad pero que no son ciudadanos. Ya mencionamos algunos de ellos en nuestro ejemplo del avión: visitantes, refugiados, trabajadores temporales, miembros de naciones indígenas y comunidades que han optado por salir. A algunos de estos se los llama “habitantes” para reflejar su estatus liminal. Aquí, de nuevo, podemos ver una red compleja de relaciones. Tal como sucede con los animales liminales, algunos de estos grupos de humanos pobladores son bienvenidos, algunos tolerados, algunos estigmatizados, algunos ignorados y, esencialmente, invisibles y otros, excluidos.

¹³ Para discusiones sobre la vida de animales “salvajes” urbanos, véase: Wolch, 1998; Wolch, 2002; Palmer, 2003a; Palmer 2003b; Philo & Wilbert, 2000.

Creemos que estas clases de habitantes humanos pueden arrojar luz a los asuntos concernientes a los animales liminales. Es útil considerar dos categorías generales: 1) habitantes que optaron por salir; y 2) habitantes migrantes. Una instancia clásica de habitantes que han optado por salir es la de las comunidades *amish* en los Estados Unidos. Los *amish* buscan preservar una forma de vida que es incompatible con las demandas de la ciudadanía en los Estados modernos, particularmente en las áreas vinculadas con la política, la educación, el sistema judicial y, esencialmente, optan por salir del esquema cooperativo de la ciudadanía norteamericana. Mucho se ha escrito en teoría política acerca de si se debe y cómo tolerar la presencia de estas comunidades que han optado por salir del tejido de un Estado liberal y democrático. Una preocupación esencial radica en asegurar que a los miembros vulnerables de estas comunidades, particularmente a los niños, no se les nieguen los beneficios de la ciudadanía en la comunidad más grande. Otra preocupación es asegurar que estos ciudadanos que optaron por salirse no se conviertan en *free-riders*. La ciudadanía conlleva derechos y responsabilidades, al punto que los individuos que deciden salir de la comunidad no pueden hacerlo de forma tal que continúen recibiendo beneficios propios de la ciudadanía (seguridad física, beneficios sociales), mientras escapan de las responsabilidades (impuestos, participación política, servir como jurados, razón pública). Entonces, en el caso de los habitantes *amish* ha surgido un arreglo que, al mismo tiempo,

reduce sus deberes (exención impositiva, servicio militar y como jurados, educación obligatoria) y sus beneficios (no son elegibles para una redistribución no económica, no pueden acceder a las cortes civiles). Esta especie de estatus político atenuado puede deteriorarse hasta convertirse en injusto en la medida en que los ciudadanos que han optado por salir comienzan a ser vistos como parásitos o como extranjeros desleales o, simplemente, como otros y, por lo tanto, son estigmatizados y perseguidos. Pero decidir salirse y ser meros habitantes no es inherentemente injusto cuando la reducción de derechos y de responsabilidades es verdaderamente recíproca y cuando es negociada con el fin de satisfacer el interés de todas las partes.

Consideremos ahora el caso de los habitantes migrantes. Todos los Estados contemporáneos defienden el derecho al control migratorio en sus tierras y a controlar el acceso a la ciudadanía. La mayoría de las teorías políticas aceptan que existe tal derecho, con algunas salvedades, especialmente en el mundo de las injusticias groseras entre Estados. Pero, en general, reconocemos el derecho de los Estados soberanos a regular quién entra, quién se queda permanentemente y quién se vuelve un ciudadano pleno de esa comunidad política. Es permisible que acepten a no ciudadanos como visitantes o como trabajadores temporales e insistir en que regresen a sus hogares. Y es permisible excluirlos por completo, al menos si tienen un lugar seguro al que volver (principio de no

devolución). Por supuesto, algunos de estos migrantes excluidos intentarán ingresar al país de igual forma, sin autorización legal. Y este es uno de los desafíos que enfrentan las democracias liberales: cómo lidiar con la potencial inmigración ilegal.

Teniendo este desafío enfrente, vemos que entran en juego dos principios. Primero, los Estados tienen un derecho legítimo a impedir el ingreso no autorizado. Por supuesto, el Estado no puede fusilar a inmigrantes ilegales, pero puede disponer de controles de frontera y barreras que impidan la entrada, y reforzar los esfuerzos policiales para identificar y expulsar a los inmigrantes ilegales que ingresan. También puede cambiar las condiciones que funcionan como incentivo para que ingresen de forma ilegal. Por ejemplo, puede penar a las compañías que emplean trabajo ilegal de migrantes o puede denegar a los inmigrantes el acceso a, digamos, licencias de conducir, o tornar la vida de un inmigrante en menos atractiva.

Sin embargo, si los inmigrantes ilegales han sido capaces de escapar a la detección y deportación por un determinado periodo de tiempo, entonces un segundo principio entra en juego. Tarde o temprano adquieren el derecho de quedarse, de manera similar a los derechos de un poseedor ilegal. Puede que hayan ingresado a la comunidad de forma ilegal pero, con el tiempo, por la forma en que se han involucrado en esa

comunidad, los costos de desarraigarlos son muy altos. Usualmente, esto es formalizado a través de programas de amnistías para inmigrantes ilegales. Y una vez que su presencia es regularizada, entonces la justicia requiere que sus necesidades distintivas y sus intereses sean tenidos en consideración; por ejemplo, a través de la provisión de lenguaje y otros servicios de asistencia. En términos resumidos, los Estados pueden usar barreras y desincentivos para mantener a los inmigrantes alejados pero, una vez que están adentro, el cálculo comienza a cambiar a medida que pasa el tiempo, requiriendo de adaptaciones a partir de los nuevos hechos.

Pensamos que una historia similar es aplicable al caso de muchos animales liminales oportunistas. Podemos tratar legítimamente de mantenerlos afuera brindando menos hospitalidad hacia ellos en nuestro entorno (en este aspecto, hay una clara diferencia entre ellos y los animales domesticados, cuyos derechos a pertenecer y a ser tenidos en cuenta deriva de sus estatus como cociudadanos). Sin embargo, si no somos capaces de mantenerlos afuera, entonces de alguna forma necesitamos regularizar su estatus, adaptarnos a su presencia y aceptarlos.

En el caso de los humanos migrantes, esta regularización obtendrá típicamente (aunque no siempre), la forma de acceso a la ciudadanía. Pero en el caso de los animales liminales, su adaptación tendrá una forma más atenuada como habitantes,

similar a la de los habitantes que optaron por salir de la comunidad. Los animales liminales viven entre nosotros pero sus formas de vida son radicalmente diferentes a las nuestras e incompatibles con las demandas de una ciudadanía plena. A diferencia de los animales domesticados, los animales liminales no están preparados para relaciones de cercanía y cooperación con los seres humanos. Entablar relaciones cercanas con animales liminales —desde coyotes, pasando por ciervos, hasta mapaches— usualmente trae problemas y los pone en peligro. Por supuesto que podemos tratar de criar y socializar con animales liminales para que se vean expuestos a este tipo de confianza, comunicación y relaciones de proximidad física requeridas para la ciudadanía; es decir, podemos tratar ciertamente de domesticarlos. Pero esto sólo puede hacerse a partir de formas masivas de coerción y confinamiento y en violación de sus derechos básicos (como lo fue requerido también al comienzo de las actuales especies domesticadas). Entonces, necesitamos aceptar que los animales liminales no son capaces de participar ni de buscar participación en nuestro esquema cooperativo. Como los *amish*, no tienen deseos de ser reclutados hacia nuestras prácticas modernas de ciudadanía.

El modelo de los habitantes sugiere que, al vivir entre nosotros pero apartados, una adaptación justa involucrará una reducción tanto en lo que podemos esperar de los animales liminales (en temas de cooperación y autorregulación) y

también en lo que les ofrecemos (por ejemplo, igual acceso a servicio médico y otros recursos comunales). Son residentes permanentes de nuestra comunidad y sus intereses vitales deben contar a la hora de organizar nuestra comunidad (por ejemplo, al construir corredores verdes, rediseñar la infraestructura, reducir las heridas animales, etc.), pero esto está lejos del tipo de beneficios positivos de asistencia que debemos a nuestros cociudadanos.

Consideremos dos casos familiares de animales oportunistas ampliamente considerados como plagas no bienvenidas: los gansos canadienses y los ratones de casa. El ganso canadiense puede sobrevivir como animal salvaje pero gravita alrededor de las maravillosas oportunidades ofrecidas por los asentamientos humanos; especialmente, estanques rodeados por césped azul de Kentucky y otros tipos de pastos, y ante la ausencia de predadores. Desde nuestra mirada, los humanos no tienen la responsabilidad de dar la bienvenida a estas comunidades, mucho menos de proveerles de un ambiente comparablemente mejor al que tienen disponible en la vida salvaje. Tenemos justificado el usar barreras y desincentivos para disuadirlos de que residan cerca nuestro si lo deseamos. Por ejemplo, debemos decidir los límites del césped que tenemos bien preservado. O podemos permitir a nuestros perros acompañantes que jueguen libremente en los parques, desalentando el aterrizaje de los gansos (esta última solución ha sido tomada en algunos campos de golf). En otras

palabras, podemos desincentivar activamente que los gansos ocupen nuestros parques y campos aunque, por supuesto, no podemos matarlos o hacer que mueran de hambre.

El caso de los ratones es diferente. Algunas especies de ratones se han adaptado tanto a los asentamientos humanos que no tienen una opción en la vida salvaje disponible para ellos. Incluso si la tuvieran, a diferencia de los gansos que pueden ser relocados, un ratón urbano no tiene los medios para ser reacomodado en la vida salvaje, a pesar de que puede llegar a sobrevivir allí. Esto no quiere decir que no debamos usar desincentivos o barreras para mantener a los ratones lejos de nuestros barrios y de nuestras casas, y hay muchas formas efectivas y no letales de hacerlo. Podemos mantener sus poblaciones bajo control al no proveerles los lugares habituales de fuentes de alimentación (por ejemplo basura y alimentos para pájaros), las cuales estimulan su proliferación. Pero relocalizar a los ratones casi siempre implica su muerte por exposición al sol, predación o hambre. También es poco efectivo, ya que nuevos ratones se moverán hacia el hábitat y nicho que estos han dejado libre. Dada su dependencia en los asentamientos humanos y su vulnerabilidad para la relocalización, la justicia requiere que busquemos formas de adaptarnos a los ratones. Podemos mantenerlos fuera de las alacenas o completamente fuera de los espacios techados donde habitamos pero ¿por qué deberíamos escatimarles algún espacio en el sótano o el garaje o en los galpones del

jardín? Podemos incluso aprender a apreciar el rol que cumplen como carroñeros y, por supuesto, su presencia estimula la aparición de otros animales salvajes que sí disfrutamos (como búhos y zorros).

Como señalamos anteriormente, estos animales oportunistas son solo un subgrupo dentro de la más amplia categoría de animales liminales y diferentes principios pueden aplicarse a otros subgrupos, como los silvestres o las especies exóticas. Entonces, es probable que haya variaciones entre los animales liminales, de la misma forma en que las hay entre habitantes liminales, cociudadanos domesticados y soberanos salvajes. Más aún, en un nivel individual, los animales se mueven entre estas categorías. Por ejemplo, un animal domesticado extraviado puede establecer exitosamente una vida como animal silvestre y encontrarse mejor que si volviera a su estatus de ciudadano domesticado. Un animal salvaje lastimado o refugiado puede transitar hacia un estatus liminal. Por ejemplo, los centros de rehabilitación de animales salvajes invariablemente rescatan animales cuyas heridas —ceguera, pérdida de las extremidades, etc.— les impiden regresarlos a la vida salvaje. Usualmente, estos animales se convierten en residentes permanentes del refugio. Ciertamente, algunos se vuelven miembros que contribuyen con la comunidad al jugar un rol en la educación pública o al criar a otros animales huérfanos.

El punto clave es que para la mayoría de los animales liminales no hay una opción hacia una vida salvaje. Una vez que ellos y sus descendientes han llegado a los asentamientos humanos están ahí para quedarse. La deportación no es justa pero tampoco efectiva. El modelo del estatus de residente reconoce que estos animales tienen un pleno derecho de estar aquí, de vivir entre nosotros y de que sus intereses sean tenidos en cuenta. Al mismo tiempo, reconoce que nuestras obligaciones para con ellos, y viceversa, no son tan amplias como las que tenemos con nuestros cociudadanos, los animales domesticados.

Conclusión

Para recapitular, hemos intentado exponer dos argumentos amplios:

Primero, que muchos de los temas más importantes en relación con las preocupaciones de las relaciones entre humanos y animales no pueden ser abordadas solamente en términos de una teoría de derechos que le debemos a los animales sólo en virtud de su valor moral intrínseco y de sus capacidades, sino que requiere identificar un espectro de relaciones políticas significativas entre humanos y animales, cada una de ellas con sus propios derechos distintivos y sus

responsabilidades. El resultado de una teoría de este tipo será una teoría más diferenciada sobre el derecho animal.

Segundo, ciertos conceptos de la teoría política de los humanos —particularmente, ciudadanía, soberanía y residencia— resultan útiles a la hora de identificar estas relaciones. Queremos hacer énfasis en que no utilizamos estos conceptos únicamente como un ardid ingenioso o como una etiqueta para resumir conclusiones a las que hemos llegado desde otros puntos de partida. En cambio, nuestro argumento es que estos conceptos realmente funcionan para nosotros. Hay interrogantes morales reales en nuestras relaciones con los animales domesticados —por ej., preguntas sobre los límites permisibles del uso del trabajo animal y de sus productos— y creemos que ganamos perspectiva sobre estos dilemas cuando nos preguntamos qué usos son consistentes con la mirada de los animales como cociudadanos, en oposición a aquellos que condenan a los animales a un estatus de ciudadanos de segunda clase. Similarmente, hay interrogantes morales profundos sobre si debemos y cómo debemos intervenir en las vidas de los animales salvajes cuando son amenazados por, digamos, la hambruna o las catástrofes naturales y también ganamos perspectiva sobre estos dilemas preguntándonos qué formas son consistentes con la mirada de los animales salvajes como soberanos de sus comunidades.

Sin más nada que agregar, estos conceptos no nos proveen de una fórmula mágica para resolver estos dilemas. Como en el caso humano, lo que se entienda al respecto como cociudadanía o soberanía será resuelto en una disputa. Pero pensar en estos términos clarifica los objetivos y precauciones que deberían guiar nuestro juicio. O, al menos, eso es lo que hemos argumentado.

Bibliografía

- Arneil, B. (2009). "Disability, Self Image, and Modern Political Theory", *Political Theory*, 37 (2), pp. 218-42.
- Callicott, J. B. (1980). "Animal Liberation: A Triangular Affair". *Environmental Ethics*, 2, pp. 311-28.
- Cavalieri, P. (2001). *The Animal Question: Why Nonhuman Animals Deserve Human Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Clifford, S. (2009). Disabling Democracy: How Disability Reconfigures Deliberative Democratic Norms. APSA 2009 Toronto Meeting Paper. Disponible en: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1451092
- Clutton-Brock, J. (1987). *A Natural History of Domesticated Animals*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cohen, C., & Regan, T. (2001). *The Animal Rights Debate*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- De Grazia, D. (1996). *Taking Animals Seriously: Mental Life and Moral Status*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Donaldson, S. & Kymlicka, W. (2011). *Zoopolis: A Political Theory of Animal Rights*. New York: Oxford University Press.
- Dunayer, J. (2004). *Speciesism*. Derwood, MD: Ryce Publishing.
- Everett, J. (2001). "Environmental ethics, animal welfarism, and the problem of predation: a Bambi lover's respect for nature", *Ethics and the Environment*, 6(1), pp. 42-67.
- Francione, G. (2000). *Introduction to Animal Rights: Your Child or the Dog?* Philadelphia, PA: Temple University Press.
- Francis, L.P. & Silvers, A. (2007). "Liberalism and Individually Scripted ideas of the Good: Meeting the Challenge of Dependent Agency", *Social Theory and Practice*, 33(2), pp. 311-34.
- Hadley, J. (2006). "The Duty to Aid Nonhuman Animals in Dire Need", *The Journal of Applied Philosophy*, 23(4), pp. 445-51.
- Hall, L. (2006). *Capers in the Churchyard: Animal rights advocacy in the age of terror*. Darien, Connecticut: Nectar Bat Press.
- Hettinger, N. (1994). "Valuing Predation in Rolston's Environmental Ethics: Bambi Lovers versus Tree Huggers", *Environmental Ethics*, 16(1), pp. 3-20.

- Kittay, E. (2005). "At the Margins of Moral Personhood", *Ethics*, 116, pp. 100-31.
- Midgley, M. (1983). *Animals And Why They Matter*. Athens, GA: University of Georgia Press.
- Nussbaum, M. (2006). *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Palmer, C. (2003a). "Placing Animals in Urban Environmental Ethics", *Journal of Social Philosophy*, 34(1), pp. 64-78.
- Palmer, C. (2003b). "Colonization, urbanization, and animals". *Philosophy & Geography*, 6(1), pp. 47-58.
- Philo, C. & Wilberts, C. (Eds.). (2000). *Animal Spaces, Beastly Places: New geographies of human-animal relations*. London & New York: Routledge.
- Regan, T. (1983). *The Case for Animal Rights*. Berkeley: University of California Press.
- Rowlands, M. (2002). *Animals Like Us*. London: Verso.
- Sagoff, M. (1984). "Animal Liberation and Environmental Ethics: Bad Marriage, Quick Divorce", *Osgoode Hall Law Journal*, 22(2), pp. 297-307.
- Sapontzis, S. (1987). *Morals, Reason, and Animals*. Philadelphia, PA: Temple University Press.
- Silvers, A. & Francis, L.P. (2005). "Justice through Trust: Disability and the 'Outlier Problem' in Social Contract Theory", *Ethics*, 116, pp. 40-76.
- Silvers, A. & Francis, L.P. (2009). "Thinking About the Good: Reconfiguring Liberal Metaphysics (or not) for People with Cognitive Disabilities", *Metaphilosophy*, 40(3-4), pp. 475-498.
- Simmons, A. (2009). "Animals, Predators, the Right to Life, and the Duty to Save Lives", *Ethics & The Environment*, 14(1), pp. 15-27.
- Singer, P. (1993). *Practical Ethics*, 2nd edition. Cambridge: Cambridge University Press.
- Smuts, B. (2001). "Encounters with Animal Minds", *Journal of Consciousness Studies*, 8(5-7), pp. 293-309.
- Steiner, G. (2008). *Animals and the Moral Community: Mental Life, Moral Status, and Kinship*. New York: Columbia University Press.
- Vorhaus, J. (2005). "Citizenship, Competence and Profound Disability", *Journal of Philosophy of Education*, 39(3), pp. 461-475.
- Vorhaus, J. (2007). Disability, Dependency and Indebtedness? *Journal of Philosophy of Education*. 41(1), pp. 29-44.
- Wise, S. (2000). *Rattling the Cage: Toward Legal Rights to Animals*. Cambridge, MA: Perseus Books.

- Wolch, J. (1998). Zoopolis, en Wolch, J. & Emel, J. (Eds.), *Animal Geographies: Places, Politics, and Identity in the Nature-Culture Borderlands*. London: Verso.
- Wolch, J. (2002). "Anima urbis", *Progress in Human Geography*, 26(6), pp. 721-42.
- Zamir, T. (2007). *Ethics and the Beast: A Speciesist Argument for Animal Liberation*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

LA GUERRA CONTRA LOS ANIMALES.

DOMINACIÓN, LEY Y SOBERANÍA^{1,2}

Dinesh Joseph Wadiwel³

Traducción: Carmen M. Carpena⁴

¿Cómo podemos imaginar la amistad entre humanos y animales no humanos? ¿Y cómo se reconfigurarían las políticas

¹ Publicado por primera vez en idioma inglés: Wadiwel D.J. (2009). The War Against Animals. Domination, Law and Sovereignty, *Griffith Law Review*, Vol. 18, No. 2, pp. 283-297. Disponible en:

<http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/10383441.2009.10854642>. Traducción publicada con el permiso del autor y los editores.

² Le doy las gracias a Karen Vegar por sus comentarios analíticos a un borrador previo a este artículo.

³ Profesor Titular de Derechos Humanos y Estudios Socio-Jurídicos en la Universidad de Sydney. Sus intereses de investigación incluyen: teorías de la violencia, estudios críticos animales y derechos de los discapacitados. Es autor de la monografía *The War against Animals* (Brill, 2015) y co-editor (con Matthew Chrulew) de la colección editada *Foucault and Animals* (Brill, 2016).

⁴ Graduada en Traducción y Mediación Interlingüística por la Universitat de València (España). Estudiante del Máster en Traducción Audiovisual de la Universidad de Cádiz y del Instituto Superior de Estudios Lingüísticos y Traducción. Traduce desde documentos técnicos, hasta productos audiovisuales para subtítulo y doblaje.

somatécnicas de ley y soberanía? Desde luego no pretendo sugerir que la amistad entre humanos y animales no sea posible, ni que esas amistades no ocurran. Es evidente que nos es posible concebir de alguna manera la amistad con los animales, desearla y, quizás, incluso vivirla cada día. Aun así, es difícil concebir la amistad con animales cuando la violencia legalizada y la dominación conforman el telón de fondo de las relaciones. Porque no es ningún secreto que la vida animal no humana está sujeta a intensas y extraordinarias formas de violencia, las cuales conviven con nosotros diariamente y, aparentemente, en un pacífico civismo.

La agricultura industrializada y las tecnologías de matanza mecanizada, por ejemplo, permiten un despliegue monstruoso de tecnologías de violencia y exterminio. La escala de muerte desafía a la imaginación. Datos recientes del Departamento de Agricultura de Estados Unidos sugieren que, sólo en ese país, aproximadamente 34 millones de vacas, 116 millones de cerdos, 272 millones de pavos y una asombrosa cifra de nueve mil millones de pollos fueron sacrificados en 2008 (Humane Society of the United States, 2009). Los datos de Australia no son menos sorprendentes, en proporción. La Oficina Australiana de Estadísticas ha registrado que, sólo en la primera quincena de diciembre de 2008, unos dos millones de vacas, 200.000 terneros, cerca de tres millones de ovejas, cinco millones de corderos, más de un millón de cerdos y cerca de 120 millones de pollos fueron sacrificados; “sin incluir animales

condenados, sacrificados para fabricar comida para mascotas o quemados” (Oficina de Estadísticas de Australia, 2009)

La muerte a esta escala requiere de técnicas avanzadas de control biológico para posibilitar el funcionamiento de una titánica máquina de matar: poniendo un ejemplo de Australia, los cinco millones de cerdos que se matan cada año para el consumo humano son producto de aproximadamente 320.000 cerdas constantemente embarazadas que pasan sus vidas en un pequeño cubículo no más grande que ellas mismas y dan a luz a lechones cuyo único destino es el patíbulo (Caulfield, 2007-08). En otras palabras, la matanza industrializada —el poder de hacer morir— también se asienta en la habilidad de dar vida —el poder de hacer vivir— (Wadiwel, 2002).

Otros animales son sujetos de experimentación en investigaciones médicas, testeo de productos, estudios psicológicos o ensayos militares, además de intensas formas de confinamiento, exposición química, traumatismos físicos y muerte en instalaciones de experimentación. Algunas formas de experimentación se conectan directamente al aparato militar; por ejemplo, se sabe que el ejército estadounidense utiliza cabras, cerdos y ovejas como sujetos vivos para que los médicos de guerra mejoren su conocimiento; “cuelgan a animales conscientes o semiconscientes de cabestrillos y les disparan con armas de alta potencia para causar heridas parecidas a las de las batallas y así practicar cirugías” (PETA,

s/f). Aunque algunas formas de crueldad hacia algunos animales están prohibidas por ley, otras formas de violencia se toleran; de hecho, están abiertamente permitidas. Por ejemplo, la Ley Penal 1900 de Nueva Gales del Sur tipifica como delito cuando una persona “tortura”, “pega” o “mata” a un animal (s 530(1)) y, aun así, prevé una excepción para animales usados en investigación, “animales para actividades agrícolas rutinarias o de cría, prácticas religiosas reconocidas, el exterminio de animales parasitarios o para prácticas veterinarias” (s 530(2)(b)). Es decir, puede parecer que la crueldad es un trato permitido para la mayoría de los animales en contacto regular con humanos.

Además de la producción alimentaria y la experimentación, los animales son sujetos de tortura y muerte para satisfacer las actividades lúdicas de los humanos en la caza, la pesca deportiva, los circos, las carreras, la tauromaquia y los rodeos. Una organización no gubernamental establecida en Estados Unidos calcula que, sólo en este país, aproximadamente 200 millones de animales se matan cada año por la caza (In Defense of Animals, s/f). Incluso cuando se ofrece protección a ciertos animales (como ballenas y delfines), otros son sujetos de una rápida y eficaz destrucción. La escala de operaciones, otra vez, es sorprendente en proporción: por ejemplo, alrededor de ocho millones de vacas fueron sacrificadas en el Reino Unido como resultado del hallazgo de la Encefalopatía Espongiforme Bovina (EEB) (o enfermedad de

las ‘vacas locas’), de las cuales alrededor de 1,7 millones fueron incineradas. La tarea de incinerar cadáveres de vacas sacrificadas requirió la construcción de nuevas instalaciones: datos del Departamento del Medio Ambiente, Alimentación y Agricultura informan que una planta incineró cerca de 315.000 toneladas de cuerpos en un espacio de tiempo de cuatro años.⁵

No deberíamos olvidar que la invasión humana de hábitats no humanos, a través de la expansión de la industrialización y la economía mundial, ha significado y continúa significando el sufrimiento y la muerte de muchos animales. El efecto de la contaminación y la pérdida de suministros alimenticios han visto extinguirse especie tras especie, además de dañar y matar la vida no humana. Las actividades humanas repercuten en toda la vida; para la vida animal no humana, este impacto ha sido devastador.

Finalmente, incluso donde la convivencia pacífica entre humanos y animales crea la posibilidad de la amistad, como con animales de compañía, este vínculo se pone en entredicho

⁵ Departamento de Medio Ambiente, Alimentación y Agricultura (s. f.). Otras operaciones, aunque más pequeñas en comparación, no son menos precisas y eficaces: Un artículo reciente en *Sydney Morning Herald* describe el trabajo clandestino de un guardabosques en el Parque Centenario de Sydney de eliminar conejos: ‘Durante más de 13 noches, el señor Glover y un segundo tirador, Steve Parker, mataron a los 389 conejos en la reserva de 186 hectáreas utilizando rifles subsónicos de calibre 22 y ni un solo habitante de Sydney dio la voz de alarma’. Ver: Woodford (2008).

por los modelos de disciplina, vigilancia, contención y control a los que son sometidos y que son inherentes a la práctica de “propiedad de mascotas” y “domesticación”⁶. Los millones de mascotas “muertas por eutanasia” cada año (Clancy & Rowan, 2003) en refugios de animales, destaca que incluso los ejemplos de la aparente feliz convivencia entre humanos y animales están enmarcados en un contexto de “adopción, cobijo, eutanasia” (Rollin & Rollin, 2008, p. 547), un contexto de violencia global letal.

En otras palabras, si consideramos este desalentador resumen sería correcto decir que estamos en guerra con los animales. Es una guerra prolongada, una guerra que crece en intensidad, una guerra que no tiene un fin previsible. Esta es una guerra que opera bajo el disfraz de la paz, construida, no pocas veces, en el estado de derecho. Esta es una guerra que no parece una guerra, y aun así, como demuestran las víctimas, lleva el inconfundible sello distintivo de la dominación bélica permanente. Es una guerra que rompe absolutamente, quizás de manera irrevocable, la posibilidad de compañerismo.⁷

En este artículo pretendo entender la dominación humana de la vida animal no humana dentro del marco de una guerra legalizada. El objetivo del artículo es utilizar este marco

⁶ Ver la discusión sobre la *Ley de Animales de Compañía* 1998.

⁷ De violencia y guerra hacia animales, ver Derrida (2004), en particular pp. 119–20, 122 y 124.

para desafiar los planteamientos tradicionales al problema de la violencia humana hacia la vida animal y sus efectos somatécnicos, además de proponer una economía de relaciones alternativa a través del debate sobre el reconocimiento de derechos soberanos. Aquí me refiero a “somatécnica” como forma de capturar la peculiar interacción del cuerpo en la simultánea codificación violenta. En particular, como se hará evidente en el análisis a continuación, la somatécnica puede describir las dinámicas afectiva y efectiva de la guerra entre la vida humana y no humana, llevadas a cabo mediante formas de aparente civismo.

La primera guerra

En muchos aspectos, la fundación de la teoría política moderna está marcada por una preocupación en relación a la distinción entre la escena política y el espacio de la guerra. Thomas Hobbes, por ejemplo, da una visión de poder soberano unificador que se contrapone a un caótico estado de naturaleza descrito como la guerra de “todos contra todos”. Por tanto, la soberanía para Hobbes se convierte en nuestra salvación de una vida que describe como “horriblemente brutal y corta”. De igual forma, Maquiavelo considera la escena política como un lugar para la continuidad de tácticas de guerra y de estrategia sopesando la ejecución legal de la fuerza y la manipulación del consentimiento. Es por esto por lo que tanto *El príncipe* como

Discursos sobre la primera década de Tito Livio se dedican a evaluar el uso de medios violentos en comparación con los no violentos⁸, y el valor de ganar la confianza y lealtad de la masa se sopesa frente a la conveniencia de gobernar a través del miedo (Maquiavelo, 1950). Más recientemente, encontramos la relación entre la guerra y la política en teóricos más diversos como Jacques Derrida (1997), quien estudia la relación entre la guerra, la política y la amistad, Achille Mbembe (2003), quien sitúa la soberanía occidental y “la nuda vida” en un contexto globalizado de colonización y terror racial, y Aileen Moreton-Robertson (2006), quien sugiere que la guerra racial es la clave para entender la evolución del discurso de los derechos y el replanteamiento de la cuestión de la soberanía indígena.

Podemos decir que la relación entre la guerra y la política la encontramos, sobre todo, en Michel Foucault, encapsulada en su afirmación de que “la política es guerra movida por otros medios”. Hay que destacar que la guerra no definió el planteamiento de Foucault sobre la política en su carrera, pero tuvo una clara influencia durante un periodo de transición en su pensamiento entre la publicación de *Vigilar y Castigar: el nacimiento de la prisión* y sus trabajos posteriores sobre sexualidad y gobierno, disponibles en un ciclo de conferencias entre 1975-76, publicadas en inglés bajo el título *Society Must*

Be Defended [Defender la sociedad],⁹ (Foucault, 2004).¹⁰ Aquí, el punto inicial de Foucault es el aforismo de Claus Clausewitz “la guerra es la continuación de la política por otros medios”. Foucault no sólo da la vuelta a lo que dice Clausewitz, al entender la política como una guerra bajo un disfraz diferente, sino que ofrece un reto a una tradición completa de teoría política que vería el espacio político como salvador del deterioro de la hospitalidad entre las partes enfrentadas:

La guerra es el motor detrás de las instituciones y el orden. En el menor de los eslabones, la paz está agitando una guerra secreta. Por decirlo de otra forma, tenemos que interpretar la guerra que está ocurriendo bajo la paz; la paz en sí misma es una guerra codificada. Así, estamos en guerra entre nosotros; un campo de batalla gobierna la sociedad, continua y permanentemente, y es este campo de batalla el que nos pone a todos en un bando o en otro. No existe la neutralidad. Inevitablemente, todos somos el adversario de alguien (Foucault, 2004, pp. 50-51).

Si las relaciones no violentas son los medios por los que la guerra se envuelve en una nueva serie de relaciones, entonces la ley se convierte en un medio por el que la dominación

⁸ Ver Maquiavelo (1950), sobre todo pp. 57-63 y 470-82

⁹ [N. de los Ed.]: Traducción al español: Foucault, M. (2010). *Defender la Sociedad* (Trad. H. Pons). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

¹⁰ Ver también Foucault (1980, 1998).

continua está codificada: la metodología por la que es posible continuar formas de dominación que, de otra forma, se expresarían abiertamente en la guerra. Foucault observa que la soberanía se basa en una victoria muy real en la guerra y establece el derecho a la muerte que viene con esta victoria. Si una nación soberana es derrotada por otra, Foucault señala:

Los vencidos están a disposición de los ganadores. En otras palabras, los ganadores pueden matarlos. Si los matan, el problema desaparece: la soberanía de Estado desaparece simplemente porque los individuos que constituyen ese Estado están muertos. Pero ¿qué pasa si los ganadores perdonan la vida de los derrotados? Si les perdonan la vida... les conceden el privilegio de la vida temporalmente... [Ellos]Acuerdan trabajar y obedecer a los otros, entregar sus tierras a los ganadores, pagarles impuestos. Por lo tanto, no es la derrota lo que lleva al brutal establecimiento de una sociedad basada en la dominación, la esclavitud y la servidumbre... Es el miedo, la renuncia del miedo y la renuncia del riesgo a morir. La voluntad de preferir vivir a morir; esa es la base de la soberanía... (Foucault, 2004, p. 95).

La ley, desde esta perspectiva, se convierte en un medio para reforzar las formas de dominación que emanan del derecho a la muerte que sostiene la soberanía y la evasión de la muerte de los que se someten a la violencia de la ley: “la voluntad de preferir vivir a morir; esa es la base de la

soberanía”. Por esta razón, Foucault evita cualquier sentido en el que la ley tiene una base natural en el derecho:

La guerra está presidida por el nacimiento de los Estados: derecho, paz y leyes nacieron en el barro de las batallas... La ley no ha nacido de la naturaleza y no ha nacido cerca de las fuentes que los primeros pastores frecuentaban: la ley ha nacido de batallas reales, de victorias, de masacres y de conquistas... La ley ha nacido en ciudades en llamas y campos destrozados (Foucault, 2004, p. 50).

La ley se convierte en una expresión de una perpetua forma de victoria, lo que garantiza vía libre para los ganadores. La libertad, en este sentido, no está conectada con la igualdad; al contrario, expresa lo opuesto. En palabras de Foucault, “Libertad es la habilidad de privar a los demás de su libertad” (2004, p. 157). Esto, a su vez, consagra una forma de ley que garantiza placer continuo a los ganadores, una libertad de satisfacción sin fin:

La libertad disfrutada... era esencialmente la libertad del egoísmo, de la codicia con sabor a batalla, conquista y saqueo. La libertad de estos guerreros no es la libertad de la tolerancia y la igualdad para todos; es la libertad que sólo se puede ejercer a través de la dominación (Foucault, 2004, p. 148).

En otras palabras, la ley garantiza un caudal de placeres sin fin, basándose en una economía de codicia que sólo puede haber sido respaldada por la dominación de vida y muerte, de derrota total que define el continuo legado de soberanía en occidente.

Es fácil apreciar cómo esta visión de la soberanía, la ley y el poder nos ofrece una forma radical de reinterpretar el espacio político civil. Aun así, no queda claro cómo los animales pueden encajar en este panorama y es verdad que Foucault no nos da ninguna guía de cómo la vida no humana se puede representar en esta economía de relaciones.

Sin embargo, otro pensador acerca de la soberanía, Giorgio Agamben, ofrece nuevas percepciones sobre cómo podemos considerar esta relación. Agamben, en su ahora famoso estudio *Homo Sacer*, pone el foco de atención en la relación fundacional entre el concepto foucaultiano de biopoder y el de soberanía política: en palabras de Agamben, “la política occidental es, desde sus comienzos, una biopolítica” (Agamben, 1998). Pero es en uno de sus últimos libros, *Lo abierto* (2004), donde Agamben tiene en cuenta la relación de la vida animal no humana con el biopoder y la soberanía política.

Basándose en Aristóteles, Agamben observa que “el humano” es una expresión para un animal que ha ido más allá

del animal mismo. Siempre se recuerda la proximidad de los humanos con la vida animal a través de la continuidad sanguínea y la desaparición de fronteras entre lo humano y lo animal.¹¹ Por ejemplo, Agamben pone la atención en Carlos Linneo que en sus escritos en 1700 sólo puede trazar diferencias marginales entre el ser humano y el simio y, consecuentemente, asigna a los humanos el género de “primate”, una categoría que comparte con otros animales. Agamben (2004) observa más en profundidad que la clasificación *sapiens* (definida como “sabio” o “poseedor de conocimiento”) que distingue a los humanos del mero simio es una “anomalía taxonómica” (p. 25). También encuentra relevancia en las conexiones inseparables entre humanos y animales en los niños lobo que cautivarían a las ciencias populares, además del eslabón perdido, ambas figuras que marcan la intersección inalterable de lo humano y lo animal (Agamben, 2004).

Aun así, lo más importante en nuestro debate es que esta continua reexpresión de la distinción imprecisa entre lo humano y lo animal define al biopoder, en la medida en que la biopolítica no es simple política adaptada a las cuestiones de vida y población sino que, en esencia, al menos en la lectura de Agamben, la política misma se preocupa por la articulación de los límites entre lo humano y lo animal. Según Agamben (2004),

¹¹ Para mayor información, ver Wadiwel (2004, 2008).

“el conflicto político decisivo que gobierna todo otro conflicto es, en nuestra cultura, el conflicto entre la animalidad y la humanidad del hombre. La política occidental es, pues, co-originariamente biopolítica”.¹² En otras palabras, la política occidental expresa el hecho de la guerra entre la vida humana y animal.

Atando los cabos que Foucault y Agamben nos han dado, podemos empezar a construir un marco en el cual entender la guerra contra los animales. En primer lugar, podemos notar que el espacio político civil se basa en la exclusión de los animales, que este mismo espacio es el recordatorio histórico de la victoria continua de la primera guerra, es decir, el conflicto originario entre los humanos y los animales. Esta es la primera guerra que se puede decir que ha originado la política occidental, un conflicto que se relaciona con la diferencia entre civilización y naturaleza, *bios* y *zoé*; una guerra que también está arraigada desde sus inicios en la mitología de la soberanía occidental.

En segundo lugar, el espacio político civil requiere de la sublimación de la agresión bélica en formas de aparente habilidad de paz, donde la guerra se desarrolla mediante otros medios. Dicho de otra forma, el espacio político civil esconde

¹² [N. de los Ed.]: Cita en español extraída de: Agamben, G. (2006). *Lo Abierto: El hombre y el animal* (Trad. F. Costa & E. Castro), p. 146. Argentina: Adriana Hidalgo Editora.

formas de intensa dominación de la vida animal a través de mecanismos que, al menos desde fuera, no traicionan las formas de guerra. Podemos encontrar prueba de ello, por ejemplo, en los controles somatécnicos legalizados que son inherentes a la propiedad de mascotas. En Nueva Gales del Sur, como en otros estados australianos, la *Ley sobre Animales de Compañía 1998* ofrece normas sobre cómo cuidar animales domésticos, a través del ofrecimiento de un abanico de medidas legales desde el establecimiento obligatorio de tecnologías de vigilancia somática a través de detectores de movimiento, la categorización y segregación de ciertos perros clasificados y los controles de reproducción y muerte para otros.¹³ De esta forma, la ley funciona para permitir formas de violencia, de sumisión y control bajo el disfraz de la camaradería (es decir, la ley permite formas de violencia relacional y de muerte casi en el nombre de la amistad).

En tercer lugar, podemos observar que la ley tiene como objetivo establecer un pacto de continua libertad y expolio para los ganadores de la guerra: un flujo sinfín de placeres, una economía de codicia. Este punto de vista en la relación de dominación, política y libertad en la soberanía occidental puede ser una forma de explicar los flagrantes y horrorosos excesos de nuestra guerra con los animales. Quizás de forma

¹³ Ver *Companion Animals Act 1999* (NSW), especialmente ss 3A, 13, 14, 16, 17, 21, 33, 47.

más visceral en granjas industriales y en procesos de matanza industrializados que han permitido la muerte a una escala que hasta ahora había sido inimaginable. ¿De qué otra forma podemos explicar esto? ¿De qué otra forma podemos explicar la total impotencia de la ética, del pensamiento “humano” y del marco de los derechos ante estos horrores, sin recurso a entender cómo la victoria en la guerra lleva a una intoxicación de poder que garantiza una absoluta e infinita derrota de los perdedores a través de otros medios? Es una victoria tan absoluta que se convierte en cotidiana, aparentemente sin resistencia, sin política. Esta violencia que, para usar a Hannah Arendt en otro contexto, es tan plenamente “banal” que es casi imperceptible.

Bienestar y derechos

Si la guerra forma la subestructura de la relacionalidad entre humanos y no humanos, entonces, ¿cómo podemos usar esta perspectiva para evaluar el enfoque del *bienestar animal* y los *derechos de los animales* en la cuestión de la dominación? Pues es incuestionable que en las tres últimas décadas ha habido un fuerte reconocimiento del problema de la dominación sobre los animales y, de acuerdo con este reconocimiento, ha habido intentos continuados para mejorar el bienestar y minimizar el sufrimiento con leyes y normativas,

además de un interés creciente en cuanto a la protección judicial y al reconocimiento de derechos para los animales. Sin embargo, y a pesar de los esfuerzos, podemos argumentar convincentemente que el sufrimiento animal continúa creciendo, especialmente con respecto al uso de animales para experimentación, a pesar de la conciencia cada vez más patente de que los animales sufren. Si la totalidad de las relaciones humanas y animales sugieren que la guerra, más que la paz, es la norma, entonces una característica de esta guerra es que las formas de la relacionalidad violenta están codificadas en apariencia de paz y en aparente mitigación de la violencia contra los animales y que pueden funcionar de forma simultánea como una dominación bélica continua.

Esta preocupación ha estado presente en críticas al bienestar animal que sugieren que los intentos de reducir el daño y el sufrimiento no desafían fundamentalmente a la dominación humana sobre la vida animal no humana; al contrario, esto sigue permitiendo la dominación¹⁴. Como Deidre Bourke (2009) sugiere, “la legislación del bienestar animal se utiliza a menudo no sólo para proteger a los animales sino también para regular y facilitar el continuo uso de animales” (p. 133). Parece importante que, mientras que el foco de la legislación sobre el bienestar animal es reducir el sufrimiento, rara vez encontramos pruebas en la legislación del bienestar de

¹⁴ Ver, por ejemplo, Francione (1995).

un desafío de prácticas fundamentales de dominación, incluyendo, por supuesto, el derecho a matar: “Matar un animal no es en sí mismo un acto cruel” (Caulfield, 2008, p. 139). Esto lo ilustra muy bien John Webster (2001) en *Five Freedoms*, adoptada la *United Kingdom Farm Animal Welfare Council*; a saber, “libertad de la sed, el hambre y la malnutrición”; “libertad desde el malestar”; “libertad desde el dolor, la herida y la enfermedad”; “libertad para expresar un comportamiento normal”; y “libertad desde el miedo y el sufrimiento”¹⁵. La libertad de la muerte (y su correlato, el derecho a vivir) y la libertad de la interferencia humana están curiosamente ausentes de estas protecciones: la promesa diabólica de una protección del “sufrimiento innecesario” sólo destaca que el derecho a la dominación violenta —matanza, experimentación, reglamentación— continúa siendo un desafío, ya que mantener el continuo valor de uso de la vida animal para el consumo humano es la prerrogativa —o, según el concepto de Francione —, es “bienestarismo legal”:

La fuerte presunción en favor de dejar a los dueños de los animales determinar qué usos maximizan mejor el valor de la propiedad animal. La presunción es que hay beneficio a menos que se demuestre que el abuso es

¹⁵ En la legislación australiana hay un compromiso similar, aunque menos completo, como el compromiso de las *Normativas del Control de Exportación 1982* (Cth) para la “reducción del riesgo de daños, dolor y sufrimiento y la menor molestia posible a los animales”.

gratuito (Francione, 1995, p. 6).

El bienestar funciona, al menos en esta lectura, como forma de despuntar la plena vigencia de la violencia (eliminar el dolor y el sufrimiento aparentes, permitir la nutrición continua, permitir un grado de movimiento físico) incluso si el derecho a la dominación hasta la muerte sigue siendo una prerrogativa. Como resume Peter Sankoff:

En lugar de un equilibrio neutral, en el cual la necesidad humana pesa más que el sufrimiento animal, nos presentan un equilibrio inclinado en gran medida desde el principio en favor de la justificación del daño. En efecto, la necesidad humana pesa más que el sufrimiento animal, en la medida en que se valora de forma más significativa. Los humanos ocupan una posición privilegiada y, así, el punto de partida no es la presunción de que el daño está mal en general y que debe justificarse, sino que es el privilegio de la humanidad causarlo (Sankoff, 2009, p. 21).

El bienestar mitiga el daño de la evidente y violenta dominación. Aprueba la gratuidad. En otras palabras, el bienestar puede considerarse como la gobernanza de la violencia soberana.

Como he dicho arriba, siguiendo a Foucault, los derechos pueden considerarse el producto de la conquista, la protección

ofrecida a los perdedores de la guerra como forma de reparación. En este sentido, los derechos, aún ofreciendo protección formalmente, deberían considerarse como una táctica de guerra por otros medios, como el modo en que formas continuas de dominación se extienden al espacio político civil, mucho después de que los cánones de la guerra parezcan haberse calmado.¹⁶

Así, y como advertencia, nos podemos preguntar lo mismo de algunos enfoques sobre los derechos de los animales. En particular, debemos tener cautela en estratificar los derechos, en el estado y el valor entre humanos y no humanos, y en la forma en que los derechos diferenciales pueden causar desigualdades en oportunidad y poder y, así, recaer en el derecho esencial de la dominación humana sobre la vida animal. Podemos encontrar estos elementos de diferenciación de derechos en *The Case for Animal Rights* de Tom Regan (2004) donde, aunque Regan crea un marco que atribuye un estatuto moral y derechos a la vida animal no

humana, también hay formas perturbadoras de diferenciación que refuerzan la supremacía humana sobre los animales no humanos. Por ejemplo, la distinción que se hace entre “pacientes morales” y “agentes morales”, “aquellos individuos que tienen consciencia y son conscientes” y aquellos “que tienen consciencia, sensibilidad, y poseen... otras habilidades cognitivas y de voluntad” (p. 154). Los posibles efectos de esta diferenciación en el estatus se destacan en la discusión de Regan (2001) del “caso bote salvavidas” donde, si en una circunstancia excepcional de supervivencia se requiere una elección entre humanos y no humanos, entonces el humano sería la elección natural: “Salvar al perro y tirar a cualquier humano por la borda sería darle al perro más de lo que merece” (p. 324). Regan profundiza más sobre esto:

El caso del bote salvavidas no sería moralmente diferente si supusiéramos que la elección se tendría que hacer, no entre un único perro y cuatro humanos, sino entre estos humanos y cualquier número de perros, y que el número de perros sea tan grande como queramos —supongamos que hay un millón— y supongamos que el bote salvavidas sólo soportaría cuatro supervivientes. Entonces, la perspectiva de los derechos todavía implica que, dejando un lado consideraciones especiales, el millón de perros debería tirarse por la borda y los cuatro humanos, salvarse (Regan, 2001, p 324).¹⁷

¹⁶ Aileen Moreton-Robinson dice algo parecido en su propia lectura de *Society Must be Defended* de Foucault, en el contexto de estudios críticos sobre blancos, preguntándose “¿Funcionan los derechos como tácticas y estrategias de la guerra racial?”. Ver Moreton-Robinson (2006), p. 398. Más adelante, pregunta: “¿Provocó la erupción de los ‘derechos’, en sus muchas formas, nuevos procedimientos de sometimiento indígena? ¿Existen todavía estos procedimientos en la reconstrucción de la identidad nacional de Australia, evidentes en la política neoconservadora, las guerras históricas y las decisiones del Tribunal Supremo en los títulos nativos *Mabo* e Indígenas?” (2006, p. 391).

¹⁷ Ver también Francione (2007), p xxxiii.

Regan deja claro que los casos reales del tipo “bote salvavidas” son escasos. Sin embargo, los efectos materiales de esta diferenciación en estatus moral y valor son ominosos. El exterminio en masa de ganado a nivel internacional como resultado de la encefalopatía espongiforme bovina sugiere que los límites difusos entre la excepción y la norma y, lo que es más importante, el derecho soberano a declarar la excepción contiene el poder perpetuo para minar los derechos no humanos bajo el siempre presente y arrogante peso de la prerrogativa humana.

Sin embargo, debería destacarse que no hay razón para imaginar que los derechos mismos pueden no avanzar en dar con el fin de la dominación humana sobre la vida no humana. Por ejemplo, Francione (1995) sugiere un marco sólido de derechos que se centra no sólo en la tarea de extender los derechos “humanos” a los animales no humanos, sino también en negar al mismo tiempo derechos a los humanos: en este marco, una consideración igualitaria empieza con la abolición del derecho humano a poseer animales como propiedad.¹⁸ Así,

¹⁸ Francione (1995) afirma: “Tratamos a los animales como el equivalente moral de objetos inanimados sin intereses ni derechos morales importantes. Traemos a miles de millones de animales a la vida cada año para simplemente matarlos. Los animales tienen precio de mercado. Los perros y los gatos se venden en las tiendas de animales como CDs; los mercados financieros comercian para cebar cerdos y ganado. Cualquier interés que pueda generar un animal no es más que un producto económico que se puede comprar y vender cuando es del interés económico del dueño. Esto es lo que significa ser una propiedad” (p. 79).

reconoce que cualquier concepto acerca de los derechos de los animales debe empezar con el deterioro de los derechos humanos, a través del desafío a la soberanía prerrogativa de los humanos que respalda la dominación violenta sobre los animales y sus grandes efectos somatécnicos. Entonces, los derechos son importantes, pero sólo donde proporcionan medios para entender la lógica de la soberanía en occidente y cómo es que su base de operaciones puede desmantelarse al establecer una reconvención del derecho absoluto de lo humano. Dicho de otra forma, los derechos para los animales deben empezar por establecer soberanías animales.

Amistad y soberanías animales

Recientemente se ha incrementado el interés en el concepto de soberanía política, no sólo como resultado de la evolución del estado nación desde una discreta serie de territorios independientes hacia una forma global independiente de reglas jurídicas,¹⁹ sino también como resultado de desafíos al significado del poder soberano. Por ejemplo, los debates sobre la soberanía han creado un espacio para reconocer la posibilidad de otras soberanías después de la

¹⁹ Ver, por ejemplo, Hardt y Negri (2000), Hardt y Dumm (2000) y Connolly (1999, 2002).

colonización, como la soberanía indígena.²⁰

La soberanía tiene el poder de otorgar derechos, incluso para su propio beneficio. Lo que es interesante de la soberanía occidental es que no sólo posee la capacidad de generar derechos en nombre de los que son dominados. —incluido el derecho a disfrutar de la libertad desde la intervención del estado—, sino que también produce su propia legitimación como derecho fundador: la soberanía occidental no sólo delega derechos, también crea el suyo propio. Las primeras formas de violencia con las que el estado funda su legitimidad son autolegitimadas por naturaleza y se respaldan en un derecho vacío de contenido —ya que parecen venir de la nada— y, aun así, son el origen mitológico de todos los derechos. Este derecho fundador inherente a la soberanía se puede resumir en el término “título radical”, como se utiliza en *Mabo vs. Queensland* (Nº 2), un poder que extingue derechos y, a la vez, otorga derechos en una base de facto a través de la no intervención. En otras palabras, esta combinación peculiar de poderes puede resumirse, como se extrae de Foucault (1998), en un poder soberano tradicional de hacer morir y dejar vivir. Este derecho soberano representa la mano abierta, la posibilidad de experimentar límites no teóricos al poder de uno mismo, ya que la autolegitimación, en un gesto totalitario, anula la posibilidad de cuestionar la legitimidad de lo soberano

²⁰ Ver, por ejemplo, Moreton-Robinson (2007) y Watson (2007, 2002).

(Giannacopoulos, 2007). Y podemos ver que esta idea de soberanía, como gesto totalitario que constitutivamente es incuestionable, describe precisamente la relación privilegiada de las demandas de derechos humanos sobre los animales no humanos, donde los rasgos supuestamente únicos que pertenecen a los humanos (lenguaje, racionalidad, organismo, receptividad, libertad y demás) destruyen cualquier posibilidad por parte de los animales de impugnar por los mismos “derechos”.²¹ Así, este círculo de poder soberano “naturaliza” sin problemas la dominación que resulta como efecto de esta violencia.

Un modo de eludir los problemas asociados con una concepción estratificada de los derechos de los animales es empezar con la soberanía como la base para una nueva política. Pues si desafiamos la prerrogativa de soberanía para ejercer su derecho absoluto, entonces estamos anunciando, al mismo tiempo, alternativas soberanas. Hablar de la soberanía animal (o, mejor, de las soberanías animales) es resistir la tentación de enmarcar nuestra futura amistad con animales no

²¹ Jacques Derrida (2003) pregunta: “¿Es lo ‘genérico’ un rasgo del género humano [*du genre humain*] como un tipo de animal, o un rasgo de lo humano en la medida en que escapa de la clasificación [género], precisamente, escapando de lo genérico o de lo genético, mediante el defecto de una cierta de-generación [*dé-génération*] más que la de-generancia [*dé-générescence*], mediante una de-generación cuyo defecto genera ‘generación’ simbólica, la relación entre generaciones, la ley del Nombre del Padre, Discurso, Verdad, Engaño, la pretensión pretendida, el poder de borrar nuestras trazas, etc.?” (p. 141).

humanos en las coordenadas de guerra continua, más que imaginar la amistad como una reciprocidad pura y necesariamente difícil. He de enfatizar que cuando propongo soberanías animales, no pienso solamente en la cuestión del territorio, aun cuando el espacio y el territorio son consideraciones inevitables a tener en cuenta. En lugar de eso, hablar de soberanía animal es permitir la posibilidad de que los animales posean un título radical y sin restricciones, como el derecho a no experimentar un “sufrimiento innecesario”. Esto, para suspender la asumida primacía del lenguaje y la racionalidad humana que, a la vez, declara supremacía y promueve la violencia contra animales no humanos. Las soberanías animales pueden ser otra forma de reconocer la posibilidad de la visión global de un animal no humano, un reconocimiento de los animales cuyas observaciones, citando a Cary Wolfe (2003), “se constituyen por el dominio del lenguaje, por un dominio del lenguaje que no es fundacional porque ‘sólo’ es el resultado de procesos evolutivos más amplios que no son específicamente ni humanamente lingüísticos” (p. 47). Así, reconocer las soberanías animales supone reconocer el lenguaje de los animales, otro lenguaje que lleva consigo la promesa de la inteligibilidad (aunque no sea por oídos humanos).

En un muy citado pasaje de Emmanuel Lévinas, el filósofo describe un “perro errante” que él y sus compañeros cautivos encontraron cuando eran prisioneros judíos de la guerra en la

Alemania nazi:

Sobre la mitad de nuestro largo cautiverio, durante unas pocas semanas, antes de que los centinelas lo ahuyentaran, un perro errante entró en nuestras vidas. Un día vino a encontrarse con esta muchedumbre cuando volvíamos bajo vigilancia del trabajo. Sobrevivió en algún lugar en la región del campamento. Le llamábamos Bobby, un nombre exótico, como se suele hacer con los animales que quieres. Solía aparecer en la asamblea de las mañanas y nos esperaba cuando volvíamos, pegando saltos de alegría y ladrando encantado. No cabía duda de que, para él, nosotros éramos los hombres (Lévinas, 2004, p. 49).

La clave de este pasaje es la frase: “No cabía duda de que, para él, nosotros éramos los hombres”. Debemos notar aquí que Lévinas recuerda este incidente en el contexto de un debate sobre la profunda animalización que se asociaba a la vida en los campos: según Lévinas (2004), “éramos subhumanos, un montón de simios” (p. 48). Por otro lado, Bobby, claramente perdido y sin dueño humano, disfrutaba un derecho soberano al reconocer al otro, al ofrecer su “cometido”. En este sentido, la historia destaca un momento curioso en el que un animal no humano es capaz de introducir la trascendencia momentánea de un grupo de animales humanos al estado de su propia animalidad. Para Bobby, “no

cabía duda de que nosotros éramos los hombres”. La amistad, en este momento, ofrece una oportunidad de contrarrestar la deshumanización, o, para ser más precisos, de rebasar las distinciones ordinarias entre humanos y animales.

También podemos decir que la amistad en cuestión entre Bobby y los humanos cautivos está totalmente enmarcada en el contexto de la guerra. Es la guerra lo que animaliza a las tropas y les borra del reconocimiento que, de otra forma, sería posible en el espacio político civil y es la amistad lo que llega como posible salvación de esta animalización, sólo al permitir el reconocimiento por los animales no humanos de los humanos en un estado de detumescencia.

El punto de partida para una posible amistad debe ser reconocer el hecho de que estamos en una zona de guerra (Lévinas, 1997), que estamos en guerra con los animales. Si las guerras acaban con una tregua, entonces quizás la única forma hacia una verdadera amistad con los animales sea un cese del fuego profundo, la entrega de las armas que rompa los significados de la política y la soberanía como se entiende en la tradición occidental y sus libertades asociadas; es decir, la reconstrucción de las relaciones a través del reconocimiento de derechos soberanos. Sin duda, esto conlleva una reorganización fundamental de las economías somatécnicas que definen a los humanos y a los no humanos. El reconocimiento de las soberanías animales implica entender la

soberanía humana como dominación no humana y el conocimiento de que acabar con la violencia de esta dominación requiere un desarme de los elementos humanos que continúan con la prolongada guerra, incluso si esto implica para la humanidad algo equiparable a la deshumanización esencial.

Bibliografía

- Agamben, G. (1998). *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford: University Press.
- Agamben, G. (2004). *The Open: Man and Animal*. Stanford: University Press.
- Australian Bureau of Statistics (2009). *Livestock Products, Australia, 2008*. Disponible en: <http://www.abs.gov.au/AUSSTATS/abs@.nsf/Lookup/7215.0Main+Features1Dec%202008?OpenDocument>
- Bourke, D. (2009). The Use and Misuse of “Rights Talk” by the Animal Rights Movement, en Sankoff, P. & White, S. (Eds), *Animal Law in Australasia: A New Dialogue*. Sidney: Federation Press.
- Caulfield, M. (2007–08). *The Law and Pig Farming*, Reform 91.
- Caulfield, M. (2008). *Handbook of Australian Animal Cruelty Law*. North Melbourne: Animals Australia.

- Clancy, E. A. & Rowan, A. N. (2003). Companion Animal Demographics in the United States: A Historical Perspective, en Salem, D.J. & Rowan, A.N. (Eds), *The State of the Animals II: 2003*. Washington, DC: Humane Society Press.
- Connolly, W. E. (1999). *The Ethos of Pluralization*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Connolly, W. E. (2002). *Identity/Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox. Expanded Edition*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Department for Environment, Food and Rural Affairs (s.f.). *BSE Questions*. Disponible en : <http://www.defra.gov.uk/animalh/bse/general/qa/section7.html#q4>
- Derrida, J. (2003). And Say the Animal Responded?, en Wolfe, C. (Ed), *Zoontologies: The Question of the Animal*, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Derrida, J. (1997). *Politics of Friendship*. New York: Verso.
- Derrida, J. (2004). The Animal That Therefore I Am, en Atterton, P. & Calarco, M. (Eds.), *Animal Philosophy: Ethics and Identity*. New York: Continuum.
- Foucault, M. (1980). Two Lectures, en Gordon, C. (Ed.), *Power/Knowledge: Selected Interviews & Other Writings 1972-1977*. New York: Pantheon.
- Foucault, M. (1998). *The Will to Knowledge, The History of Sexuality: 1*. London: Penguin.
- Foucault, M. (2004). *Society Must Be Defended: Lectures at the College de France, 1975-76*. London: Penguin.
- Francione, G. L. (1995). *Animals, Property, and the Law*. Philadelphia, PA: Temple University Press.
- Francione, G.L. (2007). *Introduction to Animal Rights: Your Child or the Dog?* Philadelphia, PA: Temple University Press.
- Giannacopoulos, M. (2007). *Mabo, Tampa and the Non-Justiciability of Sovereignty*, en Perera, S. (Ed), *Our Patch: Enacting Australian Sovereignty Post-2001*. Perth, Western Australia: Network Books.
- Hardt, M. & Dumm, T. (2000). "Sovereignties, Multitudes, Absolute Democracy: A Discussion between Michael Hardt and Thomas Dumm about Hardt and Negri's Empire", *Theory and Event*, 4 (3). Disponible en: <http://muse.jhu.edu/article/32592>
- Hardt, M. and Negri, A. (2000). *Empire*. Massachusetts: Harvard University Press.
- Humane Society of the United States (2009). *Farm Animal Statistics: Slaughter Totals*. Disponible en: http://www.humanesociety.org/news/resources/research/stats_slaughter_totals.html
- In Defence of Animals (s.f.). *Hunting: Facts*. Disponible en:

- <http://www.idausa.org/facts/hunting.html>
- Lévinas, E. (2004). The Name of a Dog, or Natural Rights, en Atterton, P. & Calarco, M. (Eds.), *Animal Philosophy: Ethics and Identity*. New York: Continuum.
- Machiavelli, N. (1950). *The Prince and The Discourses*. New York: The Modern Library.
- Mbembe, A. (2003). "Necropolitics", *Public Culture*, 15 (1), pp. 11-40.
- Moreton-Robinson, A. (2006). "Towards a New Research Agenda? Foucault, Whiteness and Indigenous Sovereignty", *Journal of Sociology*, 42 (4), pp. 383-395.
- Moreton-Robinson, A. (Ed.) (2007). *Sovereign Subjects: Indigenous Sovereignty Matters*. Sidney: Allen & Unwin.
- People for the Ethical Treatment of Animals (s.f.). *Military Testing: The Unseen War*. Disponible en: http://www.downbound.com/Animal_Testing_s/274.htm
- Regan, T. (2004). *The Case for Animal Rights*. Berkely: University of California Press.
- Rollin, B.E. & Rollin, M. D. H. (2008). Dogmatism and Catechisms: Ethics and Companion Animals, en Armstrong, S. J. & Botzler, R. G. (Eds.), *The Animal Ethics Reader*, 2º ed. London: Routledge.
- Sankoff, P. (2009). The Welfare Paradigm: Making the World a Better Place for Animals?, en Sankoff, P. & St. White (Eds.), *Animal Law in Australasia: A New Dialogue*. Sidney: Federation Press.
- Wadiwel, D. J. (2002). "Cows and Sovereignty: Biopower and Animal Life", *Borderlands e-Journal*, 1 (2). Disponible en: http://www.borderlands.net.au/vol1no2_2002/wadiwel_cows.html
- Wadiwel, D. J. (2004). "Animal by Any Other Name? Patterson and Agamben Discuss Animal and Human Life", *Borderlands e-Journal*, 3 (1). Disponible en: http://www.borderlands.net.au/vol3no1_2004/wadiwel_animal.htm
- Wadiwel, D.J. (2008). "Three Fragments from a Biopolitical History of Animals: Questions of Body, Soul, and the Body Politic in Homer, Plato, and Aristotle", *Journal for Critical Animal Studies*, 4 (1), pp. 17-31.
- Watson, I. (2002). "Aboriginal Laws and the Sovereignty of Terra Nullius", *Borderlands e-Journal*, 1 (2). Disponible en: http://www.borderlands.net.au/vol1no2_2002/watson_laws.html
- Watson, I. (2007). Aboriginal Sovereignties: Past, Present and Future (Im)Possibilities', en Perera, S. (Ed.), *Our Patch: Enacting Australian Sovereignty Post-2001*. Perth, Western Australia: Network Books.

Webster, J. (2001). “Farm Animal Welfare: The Five Freedoms and the Free Market”, *Veterinary Journal*, 161 (3), pp. 229-237.

Wolfe, C. (2003). In the Shadow of Wittgenstein’s Lion, en Wolfe, C. (Ed.), *Zoontologies: The Question of the Animal*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

Woodford, J. (2008). Secret Cull Comes to Light, *The Sydney Morning Herald*, 31 de mayo. Disponible en: <http://www.smh.com.au/articles/2008/05/30/1211654312813.html>

Legislación

Ley de Animales de Compañía 1999 (NSW)

Normativa de Control de Exportación 1982 (Cth)

ECOSISTEMA Y PAISAJE:

ESTRATEGIAS PARA EL ANTROPOCENO¹

Adrian Franklin²

Traducción: Lilian Sager-Villareal³

¹ Publicado por primera vez en idioma inglés: Franklin, A. (2015). Ecosystem and landscape: strategies for the Anthropocene, en: Human Animal Research Network Editorial Collective (Eds). *Animals in the Anthropocene: critical perspectives on non-human futures*. Sydney: Sydney University Press. Traducción publicada con el permiso del autor y de los editores.

² Profesor de Sociología, UTAS. Ha publicado numerosos trabajos en los campos del posthumanismo y materialismo relacional, los estudios humano-animales y el antropoceno, los estudios urbanos y las culturas de las ciudades, la sociología de la naturaleza, los museos de arte y el público de arte, y el vínculo social contemporáneo. Dirige el proyecto financiado por ARC: “*Creating the Bilbao Effect: MONA and the Social and Cultural Coordinates of Urban Regeneration through Art Tourism*”. Entre sus libros se incluyen: *Animals and Modern Cultures*; *Nature and Social Theory*; *Animal Nation* y *City Life*. Entre sus artículos más recientes se encuentran: “Far from the Madding Crowd: Big Cats on Dartmoor and in Dorset” (2016) en Samantha Hurn (Ed.), *Anthropology and Cryptozoology: Researching Encounters with Mysterious Creatures*. London: Routledge, y “Miffy and Me: Developing an Ethnographic approach to the study of companion animals and human loneliness” (2015) en *Animal Studies Journal*, 4 (2), pp. 78-115.

³ Profesora de inglés recibida en el Instituto Superior Antonio Ruiz de Montoya de Posadas, Misiones. Posee un Máster en enseñanza de inglés como lengua adicional del *Hunter College* de Nueva York. Ha trabajado como profesora en escuelas públicas e instituciones privadas de Argentina y ha enseñado inglés como segundo idioma en

Los objetos y los sujetos del Antropoceno

El Antropoceno designa el periodo a partir del cual la humanidad se ha convertido en una influencia despótica en el orden de la biosfera de la tierra. El problema es que no está claro cuándo ocurrió esto. Cuando Andrew Revkin (2011) acuñó el término, lo relacionó con el concepto de calentamiento global y el advenimiento de un reciente cambio antropogénico, sugiriendo que “estábamos entrando en una era que algún día sería referida como Antropoceno” (p. 134). Otros científicos han discrepado sobre los comienzos de tal período, proponiendo desde la Revolución Industrial europea en el siglo XVIII (Crutzen & Stoermer, 2000), al industrialismo romano 2000 años antes (Certini & Scalenghe, 2014), a los comienzos de la agricultura en el Neolítico, 8000 años antes (Ruddiman, 2003) y, todavía más temprano, a mediados del Pleistoceno cuando los cazadores humanos comenzaron a causar extinciones sustanciales, pérdida de la biodiversidad y a utilizar tecnologías como el fuego (en Australia, 39000 años atrás) (Prideaux, 2012; Pyne, 2001).

Si admitimos que todos ellos tienen algo de razón, entonces el término “Antropoceno” ya no diferencia la historia entre los tiempos y modos que eran benignos al medio

el *Westchester Community College* de Nueva York por 4 años. Actualmente enseña inglés en una escuela pública a niños de *kindergarten*.

ambiente o los que eran sustentables y los que no. Cubre casi toda la historia de la humanidad y el concepto ya no ofrece la misma esperanza de recuperación o salvación. A pesar de las advertencias de Clark (2011) acerca de nuestra “susceptibilidad a los acontecimientos de la tierra”, la historia del *Homo sapiens* es una historia de alteraciones; somos transformadores del planeta por naturaleza. Como especie capaz de reflexionar ecológicamente, la humanidad carece de un nicho específico o de un comportamiento consistente en los ecosistemas globales; su única característica compartida es la significativa capacidad de transición y cambio. Entonces, la idea del Antropoceno abre (provechosamente) nuestro pensamiento acerca del impacto y la asociación humana con los animales a periodos de tiempo más largos de los que acostumbramos considerar.

Esta escala de tiempo expandida altera radicalmente la noción romántica y de larga data que sostenía que antes de la industrialización y la diseminación de la dominación capitalista, los seres humanos vivían una relación mayormente sustentable con su medio ambiente. Este discurso, surgido del pensamiento sobre el medio ambiente de los años 50 y 60, reubicaba a las comunidades preindustriales como “especies modelo”, dentro de la lógica del equilibrio ecosistémico natural, mientras que planteaba al capitalismo industrial como una aberración de la naturaleza. Las comunidades indígenas fueron reimaginadas a través de una nueva antropología

medioambiental utilizando los conceptos de custodia y manejo ambiental, sofisticadas formas tecno-culturales de inteligencia que mantuvieron a sus primitivas economías en equilibrio con sus ecologías (Evans-Pritchard, 1940; Harris, 1975; Rappaport, 1967; Steward, 1955; Vayda & McCay, 1975).

La Gente del Bosque, de Colin Turnball (1961), y *El Concepto Continuo*, de Jean Liedloff (1975), se encuentran dentro de una gran variedad de populares etnografías que elogiaron las virtudes edénicas de las culturas preindustriales como fuente de redención para las culturas modernas y ésta ha sido una característica persistente del pensamiento ambiental desde ese momento. Pero el ensayo de Roy Ellen (1986), *Lo que Alce Negro no dijo*, mostró cómo tal idealización falló en consultar documentos antropológicos que abarcaran un mayor período de tiempo y cómo esto apenas demuestra una conciencia del medio ambiente o del equilibrio ecológico entre las culturas preindustriales, si es que lo hace, o, antes bien, demuestra lo contrario. El trabajo de Ellen se enmarcó en una postura emergente que indicaba que al final del Paleolítico y al comienzo del Holoceno los ancestros cazadores y recolectores podrían haber estado implicados en la extinción de poblaciones de megafauna en Eurasia y Australia y, también, cómo los indígenas que se diseminaron a través de las extensas superficies continentales de Australia y Norteamérica produjeron impactos formativos en los medioambientes locales y, ciertamente, no los dejaron intactos (Flannery, 1994;

Franklin, 2006a; Prideaux, 2012; Pyne, 2001), sin mencionar las desertificaciones antropogénicas y los enormes cambios en la vegetación tropical.

Sin embargo, la narrativa lineal de una crisis progresiva y profunda implícita en la mayoría de los discursos sobre el Antropoceno ignora las capacidades humanas para la reflexión ecológica. Así como la humanidad, en su relación e impacto en el medio ambiente, innovó en nuevos tipos de explotación, también introdujo conceptos que trajeron consigo nuevas formas de gobierno y regulación. La más reciente fase del Antropoceno (los últimos 50 años) se distingue por dos tipos de cambio sin precedentes. El primero involucró niveles de impacto sin igual de nuevas tecnologías, expansión del mercado, crecimiento de la población, los asentamientos, el consumo y la movilidad. El segundo, un cambio cultural, con la llegada de audaces proyectos (a menudo múltiples y contradictorios) destinados a tomar el control del medioambiente, ordenar y reordenar paisajes a escala nacional e internacional; a menudo, dedicados a revertir niveles dañinos de impacto antropogénico, restaurando de acuerdo a las naturalezas imaginadas en tiempos más tempranos. En tanto estos cambios son vistos como correcciones/ajustes recientes, los historiadores han encontrado también patrones culturales y reflexivos, no lineales y más complejos, de asociación y conciencia ambiental como continuidades del periodo moderno. El sentimiento de

creación perdida y los proyectos restaurativos ciertamente anteceden al arribo de la preocupación científica por la biodiversidad; por ejemplo, con su milenaria promesa subyacente de suministro, regulación y servicio cultural al planeta y a la humanidad (Convención de Diversidad Biológica de las Naciones Unidas, 2013; Schama, 1995; Thomas, 1983).

Durante la última parte del Antropoceno, la humanidad ha incorporado nuevas formas de domesticación animal a gran escala. En lugar de utilizar las formas más tempranas y más lentas de domesticación de especies animales individuales para fines tales como el pastoreo, la agricultura, la cacería y la compañía, los osados proyectos nacionales de mediados del siglo XVIII apuntaron también a reordenar y controlar comunidades enteras de animales salvajes (Ritvo, 2012).

A diferencia de la creciente organización global genérica, corporativa y multinacional de la expansión capitalista, los proyectos para controlar la naturaleza de las poblaciones de animales salvajes quedaron sujetos a los órdenes y gobernanza de una territorialización más pequeña, del tipo Estado o Estado-nación y fueron, por ello, cultural y políticamente más variables. Los animales resultaron particularmente afectados por los procesos de colonización, los nacionalismos y las subjetividades generadas en torno a ellos (Macnaughton & Urry, 1998) que produjeron complejas disputas biopolíticas surgidas del flujo y reflujo de la formación identitaria, a partir

de los ensamblajes de indígenas y de los grupos migrantes emergentes. Los animales pasaron a constituirse en metonimias y metáforas de todo un amplio rango de divisiones étnicas y éticas.

En un país como Australia, donde la actual vegetación dominante fue, una vez, un grupo de insignificantes subespecies especializadas en los márgenes de interferencia, que se esparció y creció con el advenimiento de la alteración antropogénica (como nueva norma ecológica), la posibilidad de identificar una comunidad de especies propia de la naturaleza australiana es problemática. Esta naturaleza no puede ser considerada como un estadio anterior a esa alteración antropogénica sino como un resultado de ella. La naturaleza que se calificó de primordial y románticamente “salvaje”, finalmente no fue ninguna de estas cosas (Franklin, 2006a). Por lo tanto, los relatos acerca de la custodia sustentable de los paisajes subestiman el rol de las comunidades aborígenes en tanto ellas los crearon y gestionaron (Pyne, 1992). Pero dichos relatos también posicionaron maliciosamente a las comunidades aborígenes en la naturaleza y no en la cultura, estableciendo así la línea de tiempo después del primer asentamiento y colocando la responsabilidad de la gestión en las manos de la sociedad colonizadora.

Dado que no existen reglas para la inscripción de la historia en las historias de las naciones emergentes, Australia ha sido capaz de ejercer una estrategia altamente selectiva en la inclusión de elementos de su siglo XIX. La aclimatación de los británicos y de otras “especies elegidas” fue organizada localmente en cada una de las colonias independientes que conformaron a Australia en la Federación de 1901 y esta audaz reestructuración antropogénica de la vida salvaje ha sido retrospectivamente atribuida a su período como colonia británica. De esta manera, la historia medioambiental australiana reclama lo opuesto para la formación de una nación y para el creciente nacionalismo australiano: la defensa de especies nativas y la eliminación de las especies exóticas “invasoras”. Aunque los científicos australianos fueron firmes partidarios de la aclimatación, esto ha sido admitido raramente en los últimos veinte años. Por el contrario, han montado un programa de aun mayor magnitud para poner a la Australia salvaje bajo un control “doméstico” a través de estrategias protectoras para los animales “nativos” que pertenecen al territorio y para los animales “exóticos invasores” que no.

De manera creciente, los modernos Estados-nación comenzaron a modificar las formas de relacionarse con los animales salvajes viviendo dentro de sus fronteras como resultado, en parte, de nuevas subjetividades que respondían a nuevas objetivaciones del mundo y de la naturaleza. Las naciones difirieron en las estrategias que siguieron debido, en

cierta medida, a que había una serie de conceptos en juego. En la próxima sección quiero concentrarme particularmente en dos de ellos: ecosistema y paisaje.

Ecosistema

La sensibilidad ecológica y ambiental derivada de la lógica y la ética del ecosistema surgió a través del trabajo de los primeros fitogeógrafos, tales como Alexander von Humboldt, y en el contexto de su trabajo sobre la progresiva reterritorialización del planeta en naciones-estado y los estados territoriales nacionales/coloniales (Pyenson & Sheets-Pyenson, 1999). A través de la inusualmente amplia perspectiva que este imperativo del siglo XIX demandaba, von Humboldt fue capaz de percibir algo que no había sido visto antes en estudios intensivos de especímenes en laboratorio: “medioambientes naturales” discretos. Su clasificación de zonas de vegetación se convirtió en la base de nuevos modelos y lenguajes para el mundo natural modernizado.

Tales zonas de vegetación se volvieron parte del patrimonio y fueron objeto de programas de modernización de las nuevas naciones emergentes y sus adquisiciones coloniales, llevadas a nuevas intensidades en la búsqueda de posicionamiento y ascenso global (Gellner, 1983). Inevitablemente, como consecuencia de este trabajo se fundó

una ciencia a un nuevo nivel que quedó inscripta en las lógicas y razones nacionalistas. Ritvo (2012) ha mostrado cómo esto inclinó las revisiones y discriminaciones taxonómicas de especies en líneas nacionalistas, pero fue incluso más lejos, hacia una taxonomía ambiental de la tierra como ecosistemas de magnitudes siempre contiguas (Bailey, 2009).

Arthur Tansley fue el primero en publicar, en 1935, el concepto de ecosistemas, si bien su propósito primordial fue aseverar la naturaleza relacional de las especies que no están, como a menudo se creía, aisladas de los contextos específicos de intercambios sistémicos de energía y materia. Sin embargo, su libro *Objetivos y Métodos en el Estudio de la Vegetación*, de 1926, mostraba cuán involucrados estaban fitólogos como él mismo en los procesos de formación de las naciones: esta obra fue editada por el Comité de Vegetación del Imperio Británico e instaba a la producción de un inventario vegetal completo del Imperio para un “manejo eficiente”.

A pesar ello, no fue hasta los últimos veinte años que este modelo abstracto de ecosistema fue extrapolado y mapeado en unidades territoriales contiguas y definibles. Este movimiento no ocurrió en el campo científico, sino que se produjo con el propósito de manejar las propiedades del Estado (Bailey, 2009; Lugo *et al.*, 1999). Si bien esto es comprensible, desde un punto de vista práctico de conservación, debemos ser cautos con los evasivos conceptos heurísticos que se separan de sus orígenes

y se constituyen en abstracción de una nueva vida que se presenta como “realidad”. Aquí es donde caen en la falacia del concretismo erróneo de Alfred North Whitehead (1997), quien argumenta que las simulaciones o modelos que nos ayudan a entender los procesos de la vida real no deberían ser confundidos con la forma en que la vida real es en verdad. Esto es problemático cuando uno extrapola desde un entendimiento teórico de un sistema de conexiones entre especies, materiales y elementos hacia una taxonomía del planeta completo y, luego, a la delineación de los espacios territorialmente limitados a través de un mapeo. Aun así, esto es exactamente lo que ocurrió. Lugo *et al.* (1999) reconocen que clasificar los ecosistemas en unidades contiguas y estandarizadas ecológicamente es un importante paso hacia un manejo eficiente de los mismos, pero el peligro potencial es inmovilizar aquello que es propiamente fluido, contingente y abstracto y cambiar los “sistemas de asociación” por “comunidades de pertenencia”, construyendo estructuras de la naturaleza que reflejan y coinciden con las de ciudadanía o “pertenencia a un territorio”. Tal clasificación lleva el torpe sello de la racionalidad burocrática, en lugar de la ligereza, destreza y especificidad de la ciencia original que corrompió/parasitó y, además, resulta irónico. Como Whitehead escribió seis años antes de que apareciera el ecosistema:

Que “todas las cosas fluyen” es la primera generalización imprecisa que la intuición no sistematizada, apenas analizada, de los hombres ha producido... Sin ninguna duda, si vamos a volver a esa experiencia última e integral, sin las alteraciones de la teoría, esa experiencia cuya dilucidación es el objetivo final de la filosofía, el flujo de las cosas es la generalización fundamental acerca de la cual debemos tejer nuestro sistema filosófico (Whitehead, 1929, p. 208).

Por lo tanto, el ecosistema se volvió un nuevo objeto y ordenó el Antropoceno; un objeto para la reconfiguración moral de la naturaleza, su gobierno, sus custodios (la gobernabilidad pannacional y la ciencia) y sus “miembros”. El concepto permite mapear a la naturaleza como una membresía legítima en una nación, a los animales nativos en una ciudadanía y a la ciudadanía en una naturaleza endémica. Asimismo, provee una reconfiguración del territorio y del manejo propio objetivamente fundada, basada en una realidad que abarca e invalida los reclamos culturales y políticos “interesados” de grupos individuales. En términos de la teoría del actor-red, el ecosistema es un mediador poderoso que cubre sus rastros.

Como un nuevo objeto, el ecosistema generó nuevas subjetividades en torno a él (Pickering, 2008). En Australia se crearon agencias para administrar la pertenencia o no pertenencia al territorio, organizaciones nacionales, estrategias

y guías de conservación biológica y criterios de gestión (Franklin, 2011). Se fundaron nuevos territorios naturales junto con políticas de protección, reintroducción y eliminación. Se desarrollaron criterios para las “Prioridades de Investigación Nacional” (administrando el “uso a largo plazo de bienes ecosistémicos y servicios” y “salvaguardando Australia” a través de “lucha contra el impacto de las especies invasoras”) y para el estatus de los animales como prioridad (o pestes, dependiendo de la representación). En consecuencia, surgieron nuevas subjetividades, así como centros de investigación y universidades y, a su vez, resultados de investigación “privilegiados” que alimentaron las creencias estéticas y ambientales de la sociedad civil (Australian Research Council, 2013).

Paisaje

En muchos aspectos siempre fue problemático ubicar a la humanidad (y a la antropología) en las formas ecosistémicas de pensamiento (Folke *et al.*, 1998; Galaz *et al.*, 2007) y, por lo tanto, no es sorprendente que hayan surgido otras objetivaciones de los seres humanos y la naturaleza. Como Folke *et al.* plantearon:

Muy pocos han analizado las interacciones entre los sistemas sociales y los procesos estructurantes clave

de los ecosistemas. En numerosos textos sobre el manejo de recursos y estudios medioambientales los humanos han sido tratados como externos a los ecosistemas. Por otra parte, los estudios de las instituciones han investigado principalmente procesos dentro del sistema social, tratando al ecosistema como una “caja negra”. Los análisis de las instituciones rara vez abordan explícitamente los vínculos con la diversidad funcional, los procesos estructurantes clave y la resiliencia (capacidad de sobrevivir a la alteración) en los ecosistemas (Folke *et al.*, 2007, p. 30).

La manera en que los seres humanos se relacionan con elementos no humanos en cualquier ecosistema dado es escasamente consistente, a la vez que la cultura y la reflexividad local juegan un importante rol en la determinación del comportamiento ambiental. Estudios ecosistémicos han modelado grupos específicos que, en el mejor de los casos, se ajustan torpemente a las nociones de “sistema” y “eco”. Numerosos grupos humanos no están limitados por el contenido ecológico de un determinado ecosistema, sino que se mueven a través de muchos de ellos o están conectados por y son dependientes del comercio, el patrocinio político y de organizaciones sociales más amplias (tribus, naciones, imperios). En este sentido, los grupos humanos raramente forman parte de un solo ecosistema y, en cambio, impactan en varios de ellos. Está en la naturaleza de los ecosistemas volver a un estado de equilibrio luego de una alteración; aunque esta

invariabilidad ha sido revisada en los últimos 30 años para reconocer el cambio evolutivo. Dado que los humanos modifican las ecologías de manera permanente y con relativa rapidez, usualmente se los considera como algo externo y amenazador para las cualidades sistémicas. Parte del problema es la dimensión temporal del ecosistema que ha tendido a ser definida como una “situación” o “estado de cosas”, incluyendo a la biodiversidad como algo medible en cualquier momento, una foto instantánea, en esencia y, en cierto grado, su resiliencia, su capacidad para regresar a tal estado después de una perturbación. De hecho, el momento de la medición constituye sólo un artefacto experimental o empírico y la extrapolación de esas mediciones a través del tiempo y hacia el futuro no es más que un ejercicio de modelización. Sin embargo, dado que los humanos son tan reflexivos como perturbadores de su ambiente, agregando y sacando elementos constantemente, su naturaleza y presencia ambiental solo pueden ser medidas a lo largo de períodos de tiempo significativos y, por lo tanto, es extremadamente difícil asignarles el concepto de pertenencia ecosistémica (Brown *et al.*, 2007). En términos *émicos*, las historias de los pueblos indígenas y otras poblaciones asentadas en los territorios por largo tiempo abarcan períodos lo suficientemente amplios como para tener impacto temporal que modifique así sus maneras de pensar y relacionarse con su historia y su identidad. El concepto de “paisaje” es un término europeo, utilizado en Gran Bretaña desde el siglo V entre las culturas

agrarias para denotar espacios habitados por seres humanos, tierras comunitarias o naturalezas humanizadas. El término aborígen “campo” se refiere al concepto análogo usado por los cazadores-recolectores australianos y significa “paisaje nutricional”. En palabras de Deborah Bird Rose:

De mis estudios con gente aborígen he desarrollado una definición de “campo” que comienza con la idea de que campo, usando el término filosófico, es un terreno nutricional. El campo es un lugar que da y recibe vida, no sólo imaginada o representada, es en donde se vive y con lo que se vive (Rose, 1996).

No es sorprendente que “paisaje” sea un concepto que surgió más o menos al mismo tiempo (1934) que el de “ecosistema” de Tansley y como una crítica a la idea de los ambientes naturales. Así como el geógrafo americano Preston E. James escribió en su famoso ensayo sobre paisajes, “ambiente natural, entorno natural o paisaje natural sugieren una separación del hombre de las otras partes del área” y, por lo tanto, “parece más real pensar al ser humano como parte de la naturaleza, como un elemento entre otros que forman una unidad pseudo-orgánica a la que llamamos paisaje” (James, 1934, p. 78-79).

Posteriormente, el concepto de paisaje ha sido identificado por la ecología histórica como una alternativa

explícita al ecosistema, como una objetivación del mundo y sus naturalezas. Por ejemplo, según William Balée (2006) el paisaje es un término central utilizado en ecología histórica para ubicar el comportamiento y la agencia humana en el medioambiente. Mientras que “ecosistema” procede de la ecología de sistemas, “paisaje” deriva de la geografía histórica y la ecología cultural. La ecología histórica revisó específicamente la noción de ecosistema y la reemplazó por la de paisaje. Un ecosistema es estático y cíclico, el paisaje es histórico. El concepto de ecosistema ve al medio ambiente como algo que siempre está tratando de volver a un estado de equilibrio, el concepto de paisaje considera las transformaciones como inevitables procesos de evolución. De esta forma, los paisajes no vuelven a un estado de equilibrio, sino que son palimpsestos de alteraciones sucesivas a través del tiempo. Pyne (1992) mostró, respecto de las quemadas aborígenes, cómo los humanos han sido responsables de la emergencia de nuevos paisajes, de nuevas ecologías en las que vivir. En términos más generales, los ecólogos históricos sostienen que la intervención humana a menudo ha creado mayor biodiversidad y que esto era, frecuentemente, un objetivo explícito (Brown *et al.*, 2007; Sax *et al.*, 2002). Las praderas desarrolladas y mantenidas por el hombre son un ejemplo (Kirkpatrick, 1999).

Si el ecosistema hace referencia a una territorialización más amplia, gobernanza y conceptos éticos como los biomas,

el paisaje alude a detallados mundos vivientes de experiencia, complejidad, cultura, conocimiento y cambio; incluyendo conceptos *émicos* como el de “campo”. Aquí, el paisaje es una manifestación física perpetuamente cambiante de la historia. Mientras que los ecosistemas a menudo sugieren juegos de suma cero, donde las pérdidas de algunos elementos se entienden como ganancias para otros (externos), en los paisajes la mayor complejidad puede contemplar soluciones en donde todos ganan. O no. El trabajo de Sax *et al.* (2002, 2003) ha mostrado que la biodiversidad *per se* usualmente aumenta a niveles locales y que las introducciones a menudo superan a las extinciones:

La asimetría mantiene el equilibrio en islas y otros hábitats insulares. En los siglos que siguieron a la colonización europea, se extinguieron relativamente pocas especies de plantas endémicas de las islas, mientras que las especies invasivas duplicaron, aproximadamente, la flora de las islas: de 2000 a 4000 en Nueva Zelanda; de 1300 a 2300 en Hawái; de 221 a 421 en la isla Lord Howe, en Australia; de 50 a 111 en la Isla de Pascua y de 44 a 88 en la Isla Pitcairn (Brown *et al.*, 2007)

Mientras que la metáfora combinada de ecología-más-sistema puede utilizarse para sugerir “comunidad legítima” y “pertenencia”, el paisaje sugiere una ocupación abierta, fluida, disputada y volátil. Asimismo, habla de la posibilidad de colaboración, acuerdo, tolerancia, sucesión y evolución.

Ni el ecosistema ni el paisaje son entidades “naturales” sino que constituyen conceptos humanos surgidos en el Antropoceno para ayudarnos a darle sentido a los mundos cambiantes/cambiados y a guiar la acción. Pueden ser equiparados, como guías para la acción, a los conceptos de “nativismo” y “naturalización” y ambos indican la continuada relevancia del nacionalismo en las vidas de los animales que viven en el mundo salvaje y en los proyectos nacionales para controlarlos (Fetzer, 2000; Peretti, 1998; Smith, 2011).

En la siguiente sección desarrollo estos puntos en un análisis comparativo del lugar asignado a los gatos silvestres en el Reino Unido y en Australia. Ambos tipos de sociedades modernas han introducido gatos de otros países pero su denominación resultante, estado y trato es sintomático de los tipos de sociedades más que del comportamiento de los animales en sí. Esto muestra cómo el ecosistema y el paisaje se han convertido en órdenes antropogénicos o estrategias para dos formas muy diferentes de nacionalismo.

Nativismo y naturalización: estrategias para el Antropoceno y el caso de los gatos silvestres

El 16 de septiembre del 2012 busqué en Google el término “gato silvestre”, agregando primero “Reino Unido” y luego, agregando “Australia”. El gato doméstico *Felis catus* es una

especie no nativa de ambos países pero, como animal denominado “silvestre”, es tratado en forma opuesta en los dos lugares. En el caso del Reino Unido, su salvajismo es motivo de preocupación e incita acciones casi universales orientadas a su bienestar y cuidado. En Australia, es lo opuesto: produce aversión y se promueven su exterminación y control; mayormente, por su supuesto impacto adverso en las especies nativas. Esto también podría haber ocurrido en el Reino Unido; sin embargo, no es así.

La población total de gatos en el Reino Unido excede los 10 millones, de los cuales aproximadamente un millón son salvajes. En Australia, la población silvestre se estima que está entre 14 y los 18 millones pero, dado que se trata de un área más grande, la población en el Reino Unido es, de hecho, substancialmente más densa que la de Australia (4,1 por kilómetro cuadrado comparado con entre 1,8 y 2,4 por kilómetro cuadrado). Su potencial impacto en los animales nativos parecería más significativo pero no hay prácticamente ningún esfuerzo científico puesto en su erradicación y control, ni demanda pública de ello, a pesar del abundante apoyo público hacia todas las especies de animales nativos que están en riesgo. Contrario a esto, en Australia los sentimientos antigato están ampliamente extendidos, abarcando desde el liderazgo político hasta la mayoría de los niveles de la sociedad civil (Smith, 1999), incluyendo el arte (por ejemplo, Kaye Kessing). Smith (2011) brinda evidencia que apoya la idea de

que los gatos silvestres son fuertemente considerados como “no australianos” en la sociedad civil.

Los gatos y el Reino Unido

Los gatos fueron introducidos en Gran Bretaña como un animal de alto estatus durante la segunda mitad del primer milenio a.C, como parte de la mezcla zoológica de Europa, Medio Oriente y África del Norte provocada por el Imperio romano (Davis, 1987). A pesar de que el gato ha vivido en Gran Bretaña por más de 2000 años hay buenas razones por las que podría no ser tolerado. La cultura británica contemporánea se enfoca en el cuidado y bienestar de sus animales nativos y hay pocos lugares donde los pájaros, en general, se han convertido en objetos de veneración estética y de orgullo nacional como allí. Muchas especies están amenazadas y, a pesar de que su disminución es frecuentemente el resultado de perturbaciones antropogénicas de su hábitat, el gran número de gatos silvestres podría provocar llamadas fervientes al control o, incluso, a la exterminación.

Los pájaros australianos nativos presentan una gran importancia en la iconografía del riesgo del gato silvestre, si bien es difícil encontrar alguna evidencia de que los australianos compartan el mismo grado de entusiasmo (u obsesión) por los pájaros que los británicos. En Gran Bretaña hay una especie de pájaro por cada 376 kilómetros cuadrados,

comparado con una cada 6348 kilómetros en Australia. Dos tercios de los hogares aseguran alimentar pájaros y un reciente cálculo de la cantidad de observadores de aves activos ronda en los tres millones (Unwin, 2005). Más de un millón de británicos son miembros de la Sociedad Real para la Protección de los Pájaros —la decimosegunda organización benéfica del Reino Unido— y paga, por lo menos, 36 libras por año por ese privilegio.

Pequeños mamíferos tales como musarañas, topos, lirones y ratones espigueros también causan gran preocupación en el Reino Unido y están potencialmente amenazados por los gatos silvestres donde la densidad de su población es alta. Estos felinos matan más de 44 especies de pájaros, 20 especies de mamíferos salvajes, tres especies de reptiles y tres especies de anfibios, pero la preocupación por el bienestar de los gatos silvestres es más significativa que la preocupación por la depredación de las especies nativas (Woods *et al.*, 2003). Es extremadamente difícil encontrar evidencia de niveles relevantes de condena tanto por parte de la ciencia como de la sociedad civil. Según la Sociedad Real para la Protección de los Pájaros no necesariamente existe relación entre los altos niveles de depredación y la disminución de las especies (RSPB, 2012). Entre las imágenes de los gatos silvestres del Reino Unido encontradas en Google no hay muertes dramáticas de pájaros.

Es revelador que los primeros diez resultados de la búsqueda en Google, al usar las palabras clave “gatos silvestres Reino Unido”, mostraran que el bienestar de los gatos silvestres es el tema dominante (y se repitieron en el caso de los diez siguientes resultados). Ocho de los primeros diez fueron enlaces a sitios que promueven el bienestar y el cuidado de los gatos silvestres. Solamente dos no tenían al bienestar como objetivo primario. Uno, el *Juego y la Liga de Protección de la Vida Silvestre* brinda consejos a terratenientes sobre cómo controlar a los gatos silvestres. Se les recuerda a los visitantes del sitio que se trata de especies protegidas y que disfrutan exactamente de las mismas disposiciones y legislaciones de bienestar que aquellos que son tenidos como mascotas. Este no es el caso en Australia, sino todo lo contrario.

Los gatos silvestres en Australia

Los gatos fueron introducidos en Australia luego del primer asentamiento, en 1788, donde acompañaron la expansión de la agricultura por las zonas costeras y hacia el interior. Su rol fue contener los daños ocasionados por pequeños mamíferos — principalmente, ratones y ratas— y muchos dejaron los confines de las granjas y áreas habitadas donde la cantidad de ratones, ratas y conejos alcanzaron proporciones de plaga a nivel local. Esta introducción informal y espontánea fue incrementada por liberaciones planificadas,

fuera de las aéreas pobladas, para controlar plagas de ratones y conejos (Dickman, 1996).

Los primeros diez ítems aparecidos en la búsqueda de Google, al usar los términos “gatos silvestres Australia”, mostraron preocupación por tres cuestiones principales: su impacto negativo sobre Australia, su control y su erradicación. Los temas relacionados con el impacto negativo fueron múltiples: ambiental (contra los animales nativos, la biodiversidad), social (por ejemplo, contra los valores culturales de aborígenes locales), salud (como posibles transmisores de enfermedades que pudieran afectar al ganado). Estas temáticas caracterizaron los primeros 100 ítems encontrados. Los 20 sitios más visitados consistían en, aproximadamente, un 50 % de organizaciones gubernamentales, 20 % de sitios de organizaciones de investigación, 20 % de sitios de medios de comunicación y 10 % de sitios de información. Más abajo en la lista había numerosas organizaciones voluntarias especializadas en trabajo ambiental, caza, agricultura y control de pestes. De los 50 sitios más visitados solamente tres no eran negativos.

Esto sugiere que el caso contra los gatos silvestres es construido por las organizaciones más poderosas e influyentes de Australia. Es muy difícil encontrar algún otro punto de vista debido a que los científicos y las organizaciones científicas respaldan el caso gubernamental y tienden a ser los más

citados por las organizaciones mediáticas que, a su vez, encuentran la forma de llegar hacia el sector educativo y a otras fuentes de información sobre el medioambiente.

Según Flannery, el gato ha tenido un serio impacto en la vida salvaje nativa solamente en unas pocas islas y lugares costeros y, en el otro extremo, la isla de Tasmania no ha perdido ni un solo animal nativo debido a los felinos, a pesar de su presencia por más de 200 años (Wild Visuals/ Discovery, 2002). Un estudio en Tasmania llega a la conclusión de que “hay poca evidencia de que en el territorio de Tasmania los gatos estén ocasionando un impacto negativo significativo sobre la fauna nativa” (Schwartz, 1995, p. 59). Y Flannery sostiene que en el área continental, como un todo, “no existe evidencia científica que indique que los gatos silvestres sean los únicos responsables por la pérdida de alguna especie nativa” y hay estudios que demuestran esto muy claramente (Jones & Coman, 1982, pp. 537-47). Pero la creencia en el grave daño ambiental ocasionado por los gatos parece completamente refractaria a la escasez de firme evidencia científica y ésta no obstaculiza las inferencias científicas ni las demandas políticas de erradicación. Así que, por ejemplo, en su *Panorama del impacto de los gatos silvestres sobre la fauna nativa*, Chris Dickman sostiene que:

(...) evidencia aceptable de dicho impacto sería cualquier demostración de que los gatos han causado

una disminución del 25 % o más en la abundancia de la población o en la distribución geográfica de cualquier especie nativa. *Desafortunadamente, no existe evidencia inequívoca de este tipo* (Dickman, 1996, mis itálicas).

No queda claro por qué el convincente ejemplo de Tasmania no cuenta como “inequívoco”. Igualmente, esto podría sugerir que los gatos silvestres pueden vivir de maneras que no amenazan excesivamente a la vida salvaje.

Podría ser también que el gato haya hecho más daño del que la ciencia ha podido documentar, pero si ese fuera el caso, sería difícil entender el por qué de tan fuerte reacción sin más evidencia convincente.

Todas las plagas designadas como peligrosas han sido declaradas *Procesos Claves de Amenaza* y esta denominación, a su vez, requiere que se desarrolle un Plan de Disminución de Amenaza (PDA). Existe un PDA para el gato salvaje y el mismo manifiesta que:

Existe escasa evidencia convincente de que los gatos silvestres ejerzan un efecto significativo sobre la vida salvaje nativa del continente o de Tasmania (...) No hay evidencia de que los gatos silvestres estén causando extinciones en Australia continental o en Tasmania (Australian Government, Department of Environment and Energy, 2006).

Una complicación adicional se agrega a lo que Australia puede y debe hacer si se encuentra más evidencia convincente que respalde las sospechas ya generalizadas. El PDA actual para el gato silvestre sostiene que “a pesar de que su erradicación total del área continental sería el objetivo ideal del PDA, esto no resulta factible con las técnicas y recursos actuales” (Australian Government, 2008, p. 5). Y según el Gobierno australiano (2011): “incluso si los gatos son removidos de un área, la misma es repoblada rápidamente”.

Recientemente los científicos han comenzado a preocuparse más por el impacto del gato silvestre en el norte de Australia, particularmente, aunque también en otros lugares críticos. Allí donde el número de muertes de dingos y zorros por envenenamiento con compuesto 1080⁴ ha aumentado, la población de gatos crece y pone en peligro a mamíferos pequeños. Si bien esto es relevante, no demuestra que los gatos no puedan vivir en una forma sustentable, sino el hecho de que cualquier equilibrio alcanzado es desestabilizado por las intervenciones humanas. También ha sido demostrado en experimentos que los animales nativos están en riesgo cuando son relocados en áreas con gatos. Pero esto solamente muestra que los gatos depredarán poblaciones vulnerables donde ellos ya son fuertes.

⁴ [N. de los Ed.]: El fluoroacetato de sodio, también llamado monofluoroacetato de sodio o compuesto 1080, es un compuesto químico utilizado como veneno.

Por otra parte, antes de que los aborígenes nativos fueran relocados en misiones, sus cacerías de gatos en el norte de Australia habrían controlado las poblaciones para que no ascendieran a niveles que causaran la disminución de mamíferos nativos.

En sitios gubernamentales y científicos, y otros influenciados por ellos, se muestra, invariablemente, al gato silvestre en fotos provocativas, matando a un ave nativa, en lugar de con sus presas más típicas: los ratones, conejos o ratas introducidos por el hombre (Schwartz, 1995).

Nick Smith (1999) cita numerosos ejemplos de políticos australianos haciendo uso del sentimiento antigato de su país. Un miembro liberal del Parlamento, Richard Evans, hizo un pedido en 1996 para la erradicación de todos los gatos silvestres para el año 2020 y la introducción de especies nativas como mascotas.

El discurso de Janet Holmes á Court en la convención Constitucional de 1998 ubicó los sentimientos antigato junto a los más emotivos apegos nacionales:

Necesitamos el olor a eucalipto y la sensación del polvo rojo. Necesitamos tener la sensación de nadar en el mar y todas esas cosas que nos hacen sentir tan

apasionados por este país y amarlo tanto; comer carne de vaca y no gatos silvestres (Smith, 2011, p. 120).

De acuerdo con Philip Smith y Tim Phillips (2001), “lo que ha emergido claramente durante los últimos 20 años en la sociedad australiana contemporánea es una creciente fuerza simbólica de lo antiaustraliano en el vocabulario de la vida pública” (p. 325). No es difícil encontrarse con la idea de que lo antiaustraliano está vinculado a animales asilvestrados (ver Smith, 2011). Podría decirse que para ser “propiamente” australiano uno “debería” no solo querer proteger las especies nativas sino, también, como migrante, uno debería renunciar a cualquier sentimiento de compasión por animales originarios de otros países. Según el Profesor Rob Morrison, representante de la Fundación de Investigación Anticonejos:

Esta solidaridad antiaustraliana [por los conejos, gatos, etc.] parece tener sus orígenes en nuestros antecedentes europeos y nuestra cultura americanizada. Pero (...) las especies nativas merecen nuestro apoyo no por razones arbitrarias sino por razones empíricas, independientes del beneficio humano (Morrison, 1996).

Nick Smith no está de acuerdo:

(...) para muchos conservacionistas (y gente que no se pensaría ella misma como tal), deshacerse de los seres vivos salvajes (y reintroducir a los nativos) es una

forma de hacer al país y a ellos mismos más australianos (Smith, 2011, p. 7).

El nacionalismo y los animales en el Reino Unido

Las especies provenientes de otros territorios fueron frecuentemente apreciadas o condenadas en los mismos términos que fueron aplicados a los migrantes humanos.

Harriet Ritvo (2012, p. 1).

Los casos de Australia y del Reino Unido ilustran cómo diferentes procesos y escalas de tiempo de la nacionalidad pueden afectar las oportunidades de vida y el significado social de los gatos silvestres. La larga historia del Reino Unido, caracterizada por “unificaciones” y “adiciones”, generó un sentido mayormente ecléctico y cosmopolita de identidad nacional. Las poblaciones salvajes introducidas por el hombre y no monitoreadas se establecieron antes y después de la formación inicial de la nación en el siglo décimo, bajo el reinado del Rey Athelstan, y fueron asimiladas dentro de la comunidad animal nativa junto con la larga lista de migrantes, comerciantes y humanos invasores que las trajeron (Davis, 1987; Wood, 2000). El lirón y la liebre marrón fueron introducidas durante el periodo romano-británico, mientras que el conejo y el gamo fueron introducidos por los normandos. Éstos y la mayoría de los otros animales traídos

posteriormente son todos británicos naturalizados. De manera similar, en Australia, el dingo salvaje es considerado un animal nativo, pero solamente porque se estableció allí antes de 1788 y fue un animal importante para los aborígenes.

Los animales incorporados subsecuentemente llegaron de los territorios de las colonias británicas como trofeos o tesoros. Esta actitud esencialmente positiva hacia lo exótico continúa influenciando su designación y tratamiento; frecuentemente, en detrimento de la naturaleza británica. La ardilla gris de América del Norte es responsable de la disminución de los bosques de hayas en el sur de Inglaterra. Es considerada un problema y una peste, y se la culpa (controvertidamente) por la reducción de la población de ardillas rojas, si bien su estatus es mayormente positivo y está protegida. Como la organización *Young Persons's Trust for the Environment* dice: “la ardilla gris es un pequeño animal atractivo y divertido”.

Desde finales del siglo XIX el número de zoológicos y colecciones privadas de animales proliferó e, inevitablemente, muchos animales escaparon. El walabí australiano de cuello rojo, el ciervo sika, la ardilla gris, el muntíaco de Reeves, todos ellos formaron colonias viables a principios del siglo XX, con muy poco comentario social y, ciertamente, sin un esfuerzo coordinado para eliminarlos o censurarlos. La nutria roedora escapó de las granjas de peletería en los años 30 y el visón la

siguió en los 50. Los periquitos de cuello de anillo escaparon de las pajareras y establecieron varias colonias, muy populares a finales del siglo XIX. Las nuevas colonias han recibido nombres adoptivos: periquitos Kingston, periquitos Twickenham y periquitos London.

La historia de la significación social de los animales salvajes introducidos al Reino Unido ofrece una forma de entender las actitudes hacia los gatos silvestres. Existe una muy débil diferenciación entre la categoría de los animales nativos y la de aquellos introducidos por el hombre. Los animales introducidos que pueden vivir como animales salvajes tienden a ser libremente naturalizados y adoptados, son tolerados rutinariamente y considerados, en todo caso, como especiales y atractivos, asociados aún a un alto estatus. Críticamente, los animales introducidos por el hombre disfrutaban de los mismos derechos y protección que los animales domésticos. Esto se relaciona con la relativamente temprana transición del Reino Unido hacia la condición de nación, resultante de la unificación de elementos opuestos, y su subsecuente historia imperial de agregar aún más elementos. Consecuentemente, muestra una tendencia hacia la tolerancia de la diferencia, una curiosidad por lo distinto y una aptitud por la articulación social factible de la diversidad, así como una significativa tradición en cuanto a las libertades civiles. Las actitudes del Reino Unido hacia los gatos silvestres encarnan estos valores. Su libertad, su existencia en toda la extensión del país, entre animales nativos,

no ofende el sentido de identidad y de solidaridad social porque su posición fue determinada por sus derechos individuales como animales. Por consiguiente, se los considera “en riesgo” y provocan compasión y caridad.

El nacionalismo y los animales en Australia

En Australia, puede ser demostrado el caso opuesto. Su territorio fue colonizado por Gran Bretaña en 1788 como parte de un imperio en expansión. Hacia mediados del siglo XIX se estableció una sociedad libre pero su asociación con la naturaleza australiana, particularmente los animales, fue conflictiva. Estos últimos eran extraños, estéticamente desagradables, carentes de valor utilitario y tan abundantes que la agricultura fue, con frecuencia, sólo marginalmente viable.

Entre los años 1852 y 1894 cada colonia (ahora estados) constituyó prestigiosas sociedades asimiladas que estaban integradas por los científicos, la clase gobernante, los terratenientes y los eruditos. Hacia 1853 la asimilación era aún una flamante idea nueva, un invento del anatomista francés Geoffroy Saint-Hillaire:

La perspectiva era nada menos que poblar nuestros campos, bosques y ríos con nuevos invitados; para incrementar y variar nuestros recursos alimentarios

y crear otros productos económicos o adicionales (citado en Franklin, 2011, p. 76).

Las subsecuentes asimilaciones ocurrieron a una escala épica y trascendente (Rolls, 1969). De aproximadamente 130 especies, al menos 81 especies animales han establecido poblaciones salvajes (Bomford & O'Brian, 1995). Como ello tuvo lugar al mismo tiempo que otros desarrollos intensivos en la agricultura, la forestación y la minería, la escala del cambio y la pérdida de la naturaleza conocida entristeció a una generación emergente de artistas, escritores y académicos nacidos en Australia que se volvieron más comprensivos con los animales nativos y sus hábitats. Las sociedades asimiladas fueron perdiendo gradualmente su atracción.

En 1901, Australia se convirtió en nación. El acto de su creación y la fundación de una entidad territorial única generaron una nueva categoría de animales: animales nativos unificados por virtud de su inclusión dentro de las fronteras. La biología solo reconoce pertenencia territorial a través de la membresía a ecosistemas específicos pero en Australia se da un sentido de pertenencia y precedencia a la pertenencia nacional (Clout & Veitch, 2002).

El caso construido en contra del gato, que no pertenece y no evolucionó en Australia, es suficientemente coherente. Sin embargo, muchas especies nativas también podrían ser

consideradas salvajes o plagas en los territorios ocupados por estos felinos y, sin embargo, no lo son. La “ciencia” de los animales salvajes reconoce su base social cuando admite que hay muy pocas técnicas de control socialmente aceptables para reducir el daño causado a animales nativos (Bomford & Hart, 2002).

Del mismo modo, algunos animales silvestres introducidos por el hombre, tales como la trucha marrón y varias especies de ciervos, están fuertemente asociados con la élite social australiana y, a pesar de ser ambientalmente invasivos, como es el caso de la trucha, y dañinos, como en el caso de los ciervos, parecen escapar a la persecución (Franklin, 2011). Otra vez, el ecosistema es utilizado inconsistentemente, una cortina de humo para procesos sociales autoevidentes.

De forma reveladora, quizás, entre la mayoría de los grupos aborígenes está ausente la antipatía hacia los animales introducidos (Rose, 1995; Trigger, 2008). Durante gran parte del periodo colonial y poscolonial las comunidades aborígenes fueron efectivamente desplazadas de todas las áreas de Australia y, de hecho, no eran “australianas”, ni antes de la Federación ni después de ella, ya que no fueron admitidas como ciudadanas sino hasta 1967. Es lógico que los conceptos de animales nativos y de animales salvajes no significaran nada para ellas. Más significativo era el concepto de campo, el

paisaje nutricio que ocuparon y con el que trabajaron. En este sentido, el gato pertenecía al campo.

Conclusión

Como plantea Donna Haraway (1991a), quizás Australia esté buscando “un concepto de agencia que abra las posibilidades para descifrar la relacionalidad en los mundos sociales, donde los actores encajan incómodamente, en el mejor de los casos, en taxones preexistentes de lo humano, lo natural o lo construido” (p. 21). Es quizás irónico que, a través de su objetivación común del mundo como paisaje, la gente de Gran Bretaña y los aborígenes tienen más en común entre sí como naturalizadores que con los colonizadores australianos nativistas, aunque no desearía poner las prácticas aborígenes y británicas en el mismo taxón. Claramente, la naturalización puede aplicarse sólo a aquellos que sostienen los conceptos de “naturaleza” y están organizados como estados-nación. Sin embargo, Australia parece estar decidida a unirse menos al medioambiente y más al paisaje. Los historiadores ambientales como Robin (2013) y Bashford (2013) ahora escriben la historia australiana en los tiempos más largos y conflictivos del paisaje. En su *Nueva naturaleza*, Tim Low reconoce que la biología de los animales salvajes en su hábitat es compleja y está sujeta a procesos adaptativos, y que han sido un chivo expiatorio para

las alteraciones antropogénicas y el declive de especies nativas:

Me llama la atención que nuestros conceptos de naturaleza usualmente no coincidan con lo que realmente vemos. Se piensa que los animales nativos prefieren su hábitat y comida natural cuando, en realidad, esto no es siempre cierto. Las palabras “naturaleza”, “natural” y “salvaje” terminan siendo confusas en vez de informarnos acerca del mundo natural (Low, 2002, p. 10).

Y este punto es muy importante. Toda la edificación conceptual del Antropoceno sostiene una visión supremacista de la agencia humana enfrentada a una naturaleza pasiva y frágil. Deberíamos inspirarnos en Low, Haraway y otros que enfatizan lo opuesto: la potente, revoltosa y exuberante vida de los no humanos. Como concepto, el Antropoceno es inútilmente humanista. Los científicos ya saben que el gato está aquí para quedarse y, con el tiempo, quedará naturalizado. También saben que los animales nativos se adaptarán a estos felinos como la mayoría de los animales lo hacen, aunque les preocupa que algunos quizás no tengan tiempo para hacerlo. Aquí es donde ven su rol ahora, identificando los lugares en donde las aberraciones complejas y no ecosistémicas perturban más su paisaje alterado y dejan a pequeñas criaturas expuestas y necesitadas de protección. Esto

supone numerosas posibilidades, desde bizarras políticas raciales que eliminen a los cazadores aborígenes cuyos hábitos involucran a los gatos como comida, hasta los granjeros persiguiendo con un cebo de 1080 los ajustados márgenes impulsados por los supermercados, o las arbitrarias mutaciones genéticas naturales en las bocas de los demonios de Tasmania y su ausencia como predadores de gatos.

Bibliografía

- Australian Government, Department of Environment and Energy. (2006). *Indicator: LD-40 Current research into pressures and contributions of naturalised introduced species*. Disponible en: <http://www.environment.gov.au/node/22383>. Consultado el 30 abril de 2015.
- Australian Government. (2008). *Cat abatement plan 2008*. Disponible en: <http://www.environment.gov.au/biodiversity/threatened/publications/tap/predation-feral-cats>. Consultado el 18 de mayo de 2015.
- Australian Government. (2011). *The feral cat*. Disponible en: <http://www.environment.gov.au/biodiversity/invasive-species/publications/factsheet-feral-cat-felis-catus>. Consultado el 18 de mayo de 2015.
- Australian Research Council. (2013). *Discovery projects: national research priorities*. Canberra: Australian Research Council.
- Balée, W. (2006). "The research program of historical ecology", *Annual Review of Anthropology*, 35, pp. 108–39.
- Bailey, R. G. (2009). *Ecosystem geography*, 2º ed. New York: Springer.
- Bashford, A. (2013). "The Anthropocene is modern history: reflections on climate and Australian deep time", *Australian Historical Studies*, 44(3), pp. 329–440.
- Bomford, M., & O'Brian, P. (1995). "Eradication or control for vertebrate pests?", *Wildlife Society Bulletin*, 23, pp. 249–55.
- Bomford, M., & Hart, Q. (2002). Non-indigenous vertebrates in Australia, en Pimental, D. (Ed). *Biological invasions: economic and environmental costs of plant, animal, and microbe species*. Boca Ratón, FL: CRC Press.
- Brown, J.H.; Sax, D.F.; Simberloff, D., & Sagoff, M. (2007). "Aliens among us", *Conservation Magazine*, April–June, 8(2). Disponible en: <http://conservationmagazine.org/2008/07/aliens-among-us/> Consultado el 18 de mayo de 2015.
- Certini, G., & Scalenghe, R. (2015). "Is the Anthropocene really worthy of a formal geologic definition?", *The Anthropocene Review*, 2(1), pp. 77–80. Disponible en:

<http://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/2053019614563840>

Clark, N. (2011). *Inhuman nature*. London: Sage.

Clout, M. N., & Veitch, C. R. (2002). Turning the tide: the eradication of invasive species, en Veitch, C.R., & Clout, M.N. (Eds.), *Occasional Paper of the IUCN Species Survival Commission* 27.

Crutzen, P. & Stoermer, E.F. (2000). "The 'Anthropocene'", *Global Change Newsletter*, 41, pp. 17–18.

Davis, S. J.M. (1987). *The archaeology of animals*. London: Batsford.

Dickman, C. R. (1996). *Overview of the impacts of feral cats on native fauna*. University of Sydney for Australian Nature Conservation Agency, Environment Australia.

Ellen, R. (1986). "What Black Elk left unsaid: on the illusory images of green primitivism", *Anthropology Today*, 2(6), pp. 8–12.

Evans-Pritchard, E.E. (1940). *The Nuer*. Oxford, UK: Oxford University Press.

Fetzer, J.S. (2000). "Economic self-interest or cultural marginality? Anti-immigration sentiment and nativist political movements in France, Germany and the US", *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 26(1), pp. 5–23.

Flannery, T.F. (1994). *The future eaters: an ecological history of the Australasian lands and people*. Chatswood, NSW: Reed Books.

Folke, C.; Pritchard, L.; Berkes, F.; Colding, J., & Svedin, U. (1998). *The problem of fit between ecosystems and institutions*. IHDP Working Paper No.2. Bonn, Germany: International Human Dimensions Program on Global Environmental Change.

Folke, C.; Pritchard, L.; Berkes, F.; Colding, J., & Svedin, U. (2007). "The problem of fit between ecosystems and institutions: ten years later", *Ecology and Society*, 12(1), p. 30. Disponible en: <http://www.ecologyandsociety.org/vol12/iss1/art30/> Consultado el 24 de abril de 2015.

Franklin, A. S. (2006a). "The [in]humanity of the wilderness photo", *Australian Humanities Review*, 38, pp.1–16.

Franklin, A. S. (2006b). "Burning cities: a posthumanist account of Australians and eucalypts", *Environment and Planning D: Society and Space*, 24(4), pp. 555–76.

Franklin, A. S. (2011). An improper nature? 'Species cleansing' in Australia, en Carter, B. & Charles, N. (Eds.), *Human and other animals: critical perspectives*. Basingstoke, UK & New York: Palgrave Macmillan.

- Galaz, V.; Hahn, T.; Olsson, P.; Folke, C., & Svedin, U. (2007). The problem of fit between ecosystems and governance systems: insights and emerging challenges, en Young, O.; King, L.A. & Schroeder, H. (Eds), *The institutional dimensions of global environmental change: principal findings and future directions*. Boston, MA: MIT Press.
- Gellner, E. (1983). *Nations and nationalism*. Oxford, UK: Blackwell.
- Haraway, D. (1991a). The actors are cyborg, nature is coyote, and the geography is elsewhere: postscript to 'Cyborgs at large', en Penley, C. & Ross, A. (Eds), *Technoculture*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Harris, M. (1975). *Cows, pigs, wars and witches: the riddles of culture*. London: Hutchinson & Co.
- James, P.E. (1934). "The terminology of regional description", *Annals of the association of American Geographers*, 24(2), pp. 78–92.
- Jones, E. & Coman, B.J. (1982). "Ecology of the feral cat, *Felis catus* (L.), in south-eastern Australia", *Australian Wildlife Research*, 8, pp. 537–47.
- Kirkpatrick, J. (1999). Grassy vegetation and subalpine eucalypt communities, en Reid, J.B; Hill, R.S; Brown, M.J. & Hovenden, M.J. (Eds), *Vegetation of Tasmania*. Flora of Australia Supplementary Series, No. 8. Canberra: Australian Biological Resources Study.
- Liedloff, J. (1975). *The continuum concept*. London: Duckworth.
- Low, T. (2002). *The new nature*. Camberwell, Vic.: Viking/Penguin.
- Lugo, A.E.; Brown, S.L.; Dodson, R.; Smith, T.S., & Shugart, H.H. (1999). "The Holdridge life zones of the conterminous United States in relation to ecosystem mapping", *Journal of Biogeography*, 26, pp. 1025–38.
- Macnaughton, P. & Urry, J. (1998). *Contested natures*. London: Sage.
- Morrison, R. (1996). Ockham's Razor. *ABC Radio National* broadcast, Sunday, 17 November.
- Peretti, J.H. (1998). "Nativism and nature: rethinking biological invasion", *Environmental Values*, 7, pp. 183–92.
- Pickering, A. (2008). New ontologies, en Pickering, A. & Guzik, K. (Eds), *The mangle in practice: science, society and becoming*. Durham, NC: Duke University Press.
- Prideaux, G. (2012). *Australia's megafauna extinctions: cause and effect*. Disponible en: <http://www.australasianscience.com.au/article/issue-may-2012/australias-megafauna-extinctions-cause-and-effect.html> Consultado el 18 de mayo de 2015.

- Pyenson, L. & Sheets-Pyenson, S. (1999). *Servants of nature: a history of scientific institutions, enterprises and sensibilities*. New York: WW Norton and Company.
- Pyne, S.J. (1992). *Burning bush: a fire history of Australia*. Sydney: Allen & Unwin.
- Pyne, S.J. (2001). *Fire: a brief history*. London & New York: University of Washington Press and British Museum.
- Rappaport, R.A. (1967). "Ritual regulation of environmental relations among a New Guinea People", *Ethnology*, 6, pp. 17–30.
- Revkin, A.C. (2011). Confronting the Anthropocene. *New York Times*, 11 de mayo. Disponible en: <http://dotearth.blogs.nytimes.com/2011/05/11/confronting-the-anthropocene/> Consultado el 30 de abril de 2015.
- Ritvo, H. (2012). "Going forth and multiplying: animal acclimatization and invasion", *Environmental History*, 17, pp. 404–14.
- Robin, L. (2013). "Histories for changing times: entering the Anthropocene?", *Australian Historical Studies*, 44(3), pp. 341–49.
- Rolls, E.C. (1969). *They all ran wild*. Sydney: Angus & Robertson.
- Rose, D.B. (1995). Land management issues: attitudes and perceptions amongst Aboriginal peoples of Central Australia. Central Land Council Cross Cultural Land Management Project.
- Rose, D.B. (1996). *Nourishing terrains: Australian Aboriginal views of landscape and wilderness*. Canberra: Australian Heritage Commission.
- RSPB (The Royal Society for the Protection of Birds) (2012). Are cats causing bird declines? Disponible en: <http://www.rspb.org.uk/makeahomeforwildlife/advice/gardening/unwantedvisitors/cats/birddeclines.aspx> Consultado el 21 de abril de 2015.
- Ruddiman, W.F. (2003). "The anthropogenic greenhouse era began thousands of years ago", *Climatic Change*, 61(3), pp. 261–93.
- Sax D.F.; Gaines, S.D., & Brown, J.H. (2002). "Species invasions exceed extinctions on islands worldwide: a comparative study", *American Naturalist*, 160, pp. 766–83.
- Sax, D.F. & Gaines, S.D. (2003). "Species diversity: from global decreases to local increases", *Trends in Ecology and Evolution*, 18(11), pp. 561–66.
- Schama, S. (1995). *Landscape and memory*. London: Harper Collins.
- Schwartz, E. (1995). Habitat use in a population of mainland Tasmanian feral cats, *Felis catus*. Grad. Dip. Science

- Thesis. Hobart: Zoology Department, University of Tasmania.
- Smith, N. (1999). "The howl and the pussy: feral cats and wild dogs in the Australian imagination", *Australian Journal of Anthropology*, 10(3), pp. 288–305.
- Smith, N. (2011). "Blood and soil: nature, native and nation in the Australian imaginary", *Journal of Australian Studies*, 35(1), pp. 1–18.
- Smith, P. & Phillips, T. (2001). "Popular understandings of 'Un-Australian': an investigation of the un-national", *Journal of Sociology*, 37(4), pp. 323–39.
- Steward, J.H. (1955). *Theory of cultural change: the methodology of multilineal evolution*. Urbana, IL: University of Illinois Press.
- Ten million wildcats* (2002). Motion picture. Wild Visuals / Discovery. G. Steer & A. Ford (Dirs).
- Thomas, R. (1983). *Man and the natural world: changing attitudes in England 1500*. Harmondsworth, UK: Penguin.
- Trigger, D.S. (2008). "Indigeneity, ferality, and what 'belongs' in the Australian bush: Aboriginal responses to 'introduced' animals and plants in a settler-descendant society", *Journal of the Royal Anthropological Institute (NS)*, 14, pp. 628–46.
- Turnball, C. (1961). *The forest people*. New York: Simon and Schuster.
- UN Convention on Biological Diversity (2013). Global Platform on Business and Biodiversity. Disponible en: <https://www.cbd.int/business/> Consultado el 18 de mayo de 2015.
- Unwin, B. (2005). Out of hiding: how Britain has become a nation of twitchers. *Independent*, 21 de febrero, pp. 23–24.
- Vayda, A.P. & McCay, B.J. (1975). "New directions in ecology and ecological anthropology", *Annual Review of Anthropology*, 4, pp. 293–306.
- Whitehead, A.N. (1929). Process and reality: an essay in cosmology. Gifford Lectures Delivered in the University of Edinburgh During the Session 1927–1928. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Whitehead, A.N. (1997 [1925]). *Science and the modern world*. New York: Free Press.
- Wood, M. (2000). *In search of England*. Harmondsworth, UK: Penguin.
- Woods, M.; McDonald, R., & Harris, S. (2003). "Predation of wildlife by domestic cats in Great Britain", *Mammal Review*, 33(2), pp. 174–88.

DEVELANDO EL “COMPLEJO ANIMAL-INDUSTRIAL”.

¿UN CONCEPTO Y UN MÉTODO PARA LOS ESTUDIOS CRÍTICOS ANIMALES?¹

Richard Twine²

Traducción: María Marta Andreatta³

La producción global de animales de granja se constituye, de manera creciente, en una polémica tanto problemática como emblemática de los debates sobre la insostenibilidad del

¹ Publicado por primera vez en idioma inglés: Twine, R. (2012). Revealing the ‘Animal-Industrial Complex’ – A Concept & Method for Critical Animal Studies?, *Journal for Critical Animal Studies*, Vol. 10, No. 1, pp. 12-39. Disponible en: <http://www.criticalanimalstudies.org/wp-content/uploads/2012/10/JCAS+Volume+10+Issue+1+2012+FINAL.pdf> Traducción publicada con el amable permiso del autor y los editores.

² Profesor titular de Ciencias Sociales y Co-Director del *Centre for Human Animal Studies* de la Universidad de Edge Hill, Reino Unido. Autor de *Animals as Biotechnology - Ethics, Sustainability and Critical Animal Studies* (Routledge, 2010) y coeditor de *The Rise of Critical Animal Studies - From the Margins to the Centre* (Routledge, 2014). Su sitio web se puede encontrar en: <http://www.richardtwine.com>

³ Licenciada en Nutrición y Doctora en Ciencias de la Salud. Investigadora Adjunta de CONICET. Ha realizado traducciones de artículos enmarcados en la temática de los Estudios Críticos Animales y de la Etnografía Performativa.

capitalismo mundial. La progresiva expansión del sector, bajo el rótulo material y semiótico de la denominada “revolución ganadera”⁴ (especialmente en los países “en desarrollo”), se encuentra en marcada tensión con los cuestionamientos de sustentabilidad cada vez más frecuentes en torno a estas prácticas globalizadas. Esta “revolución” —que es tal al menos en términos de relaciones económicas, sociales, ambientales e interespecie— queda naturalizada a través del supuesto del inevitable crecimiento de la población humana y de la propagación de un “humano” hegemónico que, por definición, consume (mucho) carne y representa tanto un movimiento considerable de capitalización para las corporaciones “ganaderas”, posicionadas globalmente, como un intento de normalizar una amplia gama de identidades, relaciones y prácticas mediante el cambio dietario.

Las preocupaciones acerca de la sustentabilidad incluyen, al menos, la contaminación ambiental directa, la

producción de gases de efecto invernadero, el impacto del consumo y el trabajo en la salud humana, los efectos en las comunidades, las enfermedades zoonóticas y las cuestiones éticas relacionadas con la matanza de animales. Se plantean, también, otras preguntas concernientes a cómo estos temas están siendo abordados por el giro molecular (la biotecnología) y las formas en que las técnicas de cría más novedosas son presentadas por los científicos y la industria como los medios para asegurar la revolución ganadera (véase Twine, 2010a), dando paso a una nueva era de productividad que asume la superación de los límites preexistentes (especialmente biológicos y ambientales) como un problema *tecnológico* e inevitable. Esto es promovido por un emergente discurso político occidental de seguridad alimentaria que reitera acríticamente la necesidad urgente de duplicar la producción de alimentos para satisfacer las demandas de una creciente población humana (véase Tomlinson, 2011). En tensión con los llamamientos culturales a reducir la ingesta de productos animales, asumir una revolución ganadera productivista también involucra diversos intentos de hacer la agricultura animal más eficiente, en lugar de realizar cambios en los niveles de consumo que podrían amenazar los mercados preexistentes. Tales intentos incluyen la manipulación genética en la cría de animales y medidas para capitalizar los productos de desecho de la producción animal, como el esquema de la corporación *Cargill* para generar energía a partir de los residuos resultantes del procesamiento de carne en Alberta, Canadá.

⁴ El término “ganado” proviene, claramente, de un pensamiento que naturaliza completamente la mercantilización de los animales. Por tal motivo, prefiero no utilizarlo, si bien lo hago en unas pocas ocasiones para abordar críticamente el discurso particular de la “revolución ganadera” y de las autodenominadas “empresas de genética ganadera”. Al colocar esta palabra entre comillas busco marcar una distancia crítica de los supuestos acerca de la misma. En este artículo también he decidido usar la palabra “animal/es” en lugar de la expresión “animales no humanos” que he usado previamente. Ambas son problemáticas y creo que eventualmente los Estudios Críticos Animales deberán desafiar el discurso y el binarismo “humano / animal” de manera más satisfactoria.

Podemos advertir, simultáneamente, una visión de una revolución ganadera “verde” y otra que incrementa significativamente la actual cifra global anual de, aproximadamente, 56 mil millones de animales terrestres sacrificados para consumo humano. En general, la genómica y la biotecnología son fetichizadas por los científicos y los responsables de la formulación de políticas como los medios para reinventar al capitalismo como un nuevo proyecto, más eficiente y ambientalmente benigno, a menudo bajo la bandera de una bioeconomía basada en el conocimiento (Cooper, 2008; Twine, 2010a) cuya misma enunciación pretende augurar ideas y no tanto repercusiones a nivel material y corporal (véase Kenway *et al.*, 2006). Para los científicos de la industria de la carne —constituyentes subteorizados del complejo animal-industrial, aliados con las corporaciones y los formuladores de políticas—, los países “en desarrollo” suponen un objeto particular de escrutinio biopolítico y de recursos potenciales. Esto se debe no solo a que su población humana (aún) no come “suficientes” productos cárnicos y lácteos, y a que son zonas subcapitalizadas, sino a que sus poblaciones de animales de granja también son consideradas biopolíticamente subdesarrolladas y poseedoras de una “genética inferior”. Mediante tales ejemplos, la biopolítica capitalista suspende el dualismo moral humano/animal para promover la capitalización⁵ (véase Holloway y Morris, 2007; Twine, 2010a,

⁵ La biopolítica capitalista suele operar a través del supuesto de una jerarquía

especialmente el capítulo 3) y hace uso de la discutible tendencia histórica de colocar discursivamente como “más cercanos al animal” a humanos de otra clase social y “raza”. De esta manera, el capitalismo emplea estratégicamente relatos contradictorios de la diferencia humano/animal que habilitan diversos proyectos de desarrollo y acumulación. Podemos apreciar, entonces, intentos de transferencia de conocimiento (a menudo enmarcados filantrópicamente) para mejorar la infraestructura genómica de los países en desarrollo, capacitar a los agricultores, evaluar la diversidad genética de los rebaños, catalogar, introducir biopolíticamente ganado occidental superior, pero también avanzar en la cadena comercial e incorporar tecnologías agrícolas más intensivas. Tales políticas implican el supuesto no sólo de que los niveles occidentales de consumo de carne y lácteos son mejores y, de alguna manera, más característicos de las formas normativas de ser “humano”, sino también de que los métodos occidentales de producción son superiores.

El presente escrito explora este imaginario tecno-capitalista retomando el concepto de “complejo animal-industrial” (Noske, 1989), un componente significativo del sistema alimentario mundial. Se busca así reinventar y renovar

humano/animal pero, colectivamente, los recursos para la capitalización, tanto humanos como animales, a menudo están en los mismos lugares y al mismo tiempo (por ejemplo, los trabajadores agrícolas y los animales de granja, los trabajadores de los mataderos y los animales de granja).

el trabajo de Barbara Noske y promover formas de investigación y activismo que puedan abordar las urgentes cuestiones de desarrollo animal, ecológico y humano condicionadas por aquel complejo. Este trabajo busca “develar” el “complejo animal-industrial” en dos sentidos. En primer lugar, al retomar el concepto de Noske, el objetivo es clarificar sus dimensiones perceptivas originales, a la vez que dar mayor rigor al mismo puesto que no es tanto un término retórico sino que, en realidad, está comenzando a ser incorporado por un conjunto concreto de actores, relaciones y definiciones útiles. Pese a que un sentido hiperbólico del concepto ha sido de utilidad en el uso de un discurso compartido por aquellos interesados políticamente en desafiar su poder, considero que una definición más refinada puede aportar mucho más enfoque, forma y coherencia a la agenda de investigación de los Estudios Críticos Animales [en adelante, ECA]. Asimismo, esto puede ser de utilidad para comprender el contexto del complejo en el marco de las relaciones más amplias de la economía política, para un mayor reconocimiento de la interseccionalidad⁶ y para permitir que el concepto funcione mejor políticamente para aquellos involucrados en su crítica. Aunque este texto supone solo un

⁶ La noción de interseccionalidad posee varias historias y fue, originalmente, un concepto humanista nacido de una preocupación por entender mejor las intersecciones entre las relaciones de poder de clase, género y raza. Obviamente, aquí lo planteo también en un sentido que va más allá de lo humano (véase Twine, 2010b).

modesto comienzo, puede dar lugar (espero) a un proceso colaborativo por el cual el concepto sea refinado, cartografiado y utilizado por académicos, activistas y académicos-activistas, como corresponde a los objetivos de los ECA. En segundo lugar, este artículo inicia la exploración sobre qué enfoques metodológicos deberían usar los investigadores⁷ para develar el complejo mismo. Aquí, considero brevemente la utilidad de un método en línea virtual para explicar las relaciones del complejo animal-industrial [en adelante, CA-I] que pretenden articular su alcance global y su especificidad local. Puesto que resulta imposible evitar una definición del complejo tan amplia y superponible, necesariamente ilustraré este método utilizando un elemento constitutivo más manejable y acotado, pero, aun así, importante, de la producción global de animales para alimentación humana; a saber, las corporaciones genéticas de “ganado”.

¿Qué es el complejo animal-industrial?

La primera mención académica discernible del término se encuentra en el texto *Humans and Other Animals – Beyond the Boundaries of Anthropology* [Los humanos y los otros animales. Más allá de las fronteras de la antropología] de la antropóloga

⁷ Escribo este texto a través de la lente de un sociólogo, si bien simpatizante de la posdisciplinariedad, consciente de la interdisciplinariedad de los ECA y sensible al estado y las necesidades de los investigadores no académicos.

holandesa Bárbara Noske (1989), quien dedica todo un capítulo a la discusión del concepto. Si bien desde entonces no ha sido muy utilizado en el trabajo académico,⁸ parece haber ingresado, al menos en un sentido limitado, al discurso crítico en torno a las relaciones humano-animales. Mi preocupación es que este uso y significado puedan haber sido casi retóricos, implementándose de forma homogénea para representar, pero también reducir, la complejidad de las múltiples relaciones, actores, tecnologías e identidades que forman parte del complejo. Creo que una de las tareas centrales para el emergente campo de los ECA debe ser, a través de la defensa del análisis interdisciplinario, retornar a este concepto, devolviéndole su complejidad y clarificando sus matices. Esto no implica que se trate de una empresa menor o, de hecho, que no se esté investigando para llevar a cabo tal tarea, incluso si ésta no se encuentra explícitamente incluida en los ECA o no utiliza específicamente el término CA-I.

El concepto de Noske, aún sin desarrollar en profundidad, ya provoca el interés de los ECA por dos claras razones simultáneas. La primera gira en torno a su intención de contextualizar el uso de los animales como alimento, no fundamentalmente dentro de un marco ético incorrecto, sino como parte de la mecánica más amplia del capitalismo y de su

potencial normalizador. Así, gran parte de la respuesta a la pregunta “¿por qué explotamos tantos animales?” se encuentra en la forma en que “las industrias animales se insertan en el entramado capitalista”, combinada con la afirmación de que el “el principal estímulo detrás de la producción animal moderna proviene de intereses financieros más favorables a los monopolios que a los agricultores, consumidores o trabajadores; aquí o en el Tercer Mundo” (Noske, 1989, p. 22). Esto no niega la agencia distribuida y en red que está en juego en el CA-I, sino que destaca que la acumulación de capital corporativo ha sido un factor significativo en el surgimiento de la producción animal industrializada y globalizada. Por otra parte, a través del marketing, la publicidad y la manipulación del sabor, los intereses corporativos han tenido una participación directa en la construcción del consumo de productos de origen animal como fuente de placer de fácil acceso para una amplia gama de consumidores. Además, la innovación tecnológica en el proceso de producción a menudo se vende a los agricultores como un beneficio directo para su negocio aunque los mayores rendimientos tienden a producirse en niveles mucho más altos de la cadena de producción. El intento de Noske de clarificar a cuáles intereses sirve el surgimiento y la intensificación del CA-I se complementa con el objetivo de los ECA de poner en primer plano la economía política y de articular el análisis crítico de las relaciones humano-animales con la crítica al capitalismo (Best, 2009; Nibert, 2002; Twine, 2010a). Este interés es también parte

⁸ Tiene alrededor de 50 visitas en Google Académico que son, en su mayoría, citas de Noske o del artículo de Carol J. Adams, “La enfermedad de la ‘vaca loca’ y el complejo animal-industrial: Un análisis ecofeminista” (1997).

del compromiso de los ECA con la interdisciplinariedad (Best, 2009). Los estudios animales convencionales comparten esta interdisciplinariedad pero no otorgan especial atención ni a la economía política ni a la importancia del capitalismo en la definición de las relaciones humano-animales.

Esto nos lleva a la segunda razón detrás de la afinidad de los ECA con la noción de CA-I: el énfasis de Noske en la interdisciplinariedad. Si bien su interés por la economía política ya muestra una atención a la relación entre la explotación de los humanos hacia otros animales y las estructuras económicas y las relaciones de poder, abarca también cuestiones como, por ejemplo, los riesgos para la salud de los trabajadores humanos en los mataderos, el impacto del CA-I en los países en desarrollo, las consecuencias ambientales, el uso de antibióticos y, en otras partes del libro, se analizan intersecciones entre género, naturaleza y animalidad. Resulta significativo que, cuando ella discute el CA-I, incluye una sección sobre investigación animal. Si bien en ninguna parte ofrece una definición clara del "complejo animal-industrial" o un esquema que muestre lo que podría incluir, Noske lleva nuestra atención hacia cuestiones relevantes, tanto en términos de alcance como de escala, que son cruciales para perfeccionar el concepto. Al señalar el tema de la investigación animal, cuestiona esencialmente si se puede decir que el agronegocio delimita o agota los límites del complejo y responde, correctamente, con un rotundo "no". Esta

consideración a la permeabilidad de los límites del CA-I es decisiva para reconocer las interconexiones materiales e ideológicas entre los diferentes contextos espaciales y culturales de las relaciones humano-animales. Por otra parte, su desarrollo también implica trabajar en la teorización de las interconexiones entre el CA-I y otros sectores de la economía mundial.

Si bien Noske no revela sus fuentes, parece razonable asumir que su concepto de CA-I está influenciado, en parte, por la antigua noción de complejo militar-industrial. Pese a que existe gran cantidad de escritos populares y eruditos sobre el uso de animales en la guerra, esta conexión tampoco es notada. El concepto de complejo militar-industrial proviene de quienes escribieron el discurso de despedida del expresidente estadounidense Eisenhower en 1961, el cual advirtió al país del poder de este complejo emergente, refiriéndose a las estrechas relaciones entre la política militar gubernamental, las fuerzas armadas y las corporaciones que apoyan al ejército. Algunas versiones también incluyeron el rol de la academia y del conocimiento científico. En este sentido, no es diferente a la idea posterior de la "triple hélice" (Etzkowitz & Leydesdorf, 1997) propuesta para caracterizar el papel cambiante de la academia en la economía global del conocimiento, en términos de su relación cada vez más estrecha con el gobierno y la esfera corporativa. Esta triple hélice se encuentra involucrada en el CA-I contemporáneo (véase Twine, 2010a). Desde la década de

1960, análogos del término “complejo industrial” se han utilizado de diversas maneras, proporcionando un medio útil por el cual la superposición material y semiótica de las partes, aparentemente diferentes, de la economía capitalista global pueden ser teorizadas.

Existen, al menos, otros tres ejemplos de complejos a destacar. En primer lugar, el “complejo industria-prisión” —definido como un conjunto de intereses burocráticos, políticos y económicos que impulsan un mayor gasto en las prisiones, independientemente de su necesidad real (Schlosser, 1998)— constituye un término más ampliamente usado y citado que el CA-I y se podrían señalar los vínculos entre el encarcelamiento de los animales, de los seres humanos animalizados debido a su “raza”, clase o género y, también, de los seres humanos condenados por atacar al CA-I en el contexto de la creciente criminalización de ciertas formas de activismo⁹ (Potter, 2011). Los animales también son utilizados en las cárceles con fines terapéuticos y, como indica Fitzgerald (2012), en Estados Unidos y Canadá muchos reclusos son empleados en mataderos para “procesar” los cuerpos de los animales. Se trata de una fuente de trabajo barata que reúne, simbólicamente, a los humanos animalizados con los animales

o la “naturaleza” de manera similar al fenómeno del racismo ambiental (véase Higgins, 1994), así como provee, tal vez, de una justificación económica para perpetuar una población carcelaria específica. Fitzgerald nos advierte, correctamente, sobre el problema de emplear a los reclusos de esta manera, dado los hallazgos de investigación que sugieren una tendencia hacia la brutalización psicosocial que ocurre con tal tarea. En consecuencia, este tipo de trabajo constituiría un serio obstáculo para la rehabilitación de los presidiarios.

En segundo lugar, la noción de “complejo industrial del entretenimiento” ha estado circulando desde la década de 1980 (por ejemplo, Christopherson & Storper, 1986) y fue inicialmente acuñada para hacer referencia a los cambios estructurales de la industria estadounidense del cine. Esto puede llevar a pensar en intersecciones con el CA-I en la forma en que los zoológicos, los parques temáticos y la tenencia de “mascotas” se han transformado en rentables formas de “entretenimiento” y, en general, pueden ser vinculados con otras perspectivas teóricas, además del valioso, aunque problemático, trabajo sobre la “industria cultural” desarrollado por miembros de la escuela neomarxista de Frankfurt (en especial, Theodor Adorno y Max Horkheimer). De hecho, el reciente y hábil argumento de Shukin (2009, véase el capítulo 2) para una triangulación históricamente transversal entre capital animal, industria cinematográfica e industria del automóvil es

⁹ Véase el número especial del *Journal for Critical Animal Studies* (Vol. 10, Nro. 2, 2012) sobre “Prisión y Estudios Críticos Animales”. Disponible en: <http://www.criticalanimalstudies.org/wp-content/uploads/2012/10/JCAS-Vol-10-Issue-2.pdf>

un buen ejemplo tanto del tipo de análisis requerido como de la porosidad dentro y entre diferentes “complejos”.

En tercer lugar, la investigación sociológica también se ha ocupado de la idea del “complejo farmacéutico industrial” que habla de la “farmaceuticalización”¹⁰ de las sociedades occidentales, definida como “el proceso por medio del cual condiciones sociales, comportamentales o corporales son tratadas o serán consideradas como necesitadas de un tratamiento con drogas medicinales por parte de los médicos o de los pacientes” (Abraham, 2010, p. 604). Existen, al menos, cuatro puntos principales de solapamiento entre el “complejo farmacéutico industrial” y el CA-I. Primero, un aspecto mayor de la intersección gira en torno al uso de animales como sujetos experimentales en la investigación y desarrollo de nuevas drogas. Así, la tesis de la “farmaceuticalización” constituye, en cierto sentido, una crítica a las sociedades occidentales por el uso de drogas para tratar lo que, en realidad, son enfermedades mentales y físicas con una considerable etiología social, económica y política. Esto también pone en tela de juicio aquellas formas de explotación animal que están especialmente atrapadas en esta tendencia. Segundo, muchas de las compañías farmacéuticas líderes, como *Abbott*, *Pfizer* y *Ely Lilly/Elanco* tienen considerable

interés en la producción de drogas para animales en diversos sectores. Estos fármacos se presentan a menudo bajo el rótulo de “salud animal” pero, en el contexto agrícola o deportivo, salud y bienestar suelen estar relacionados con la productividad del cuerpo animal (Twine, 2007). Típicamente, son administrados a animales de granja para alterar de alguna manera su carne o su leche. En ocasiones, esto se hace más evidente bajo la forma de temores asociados a la salud humana. Aunque la hormona del crecimiento en la leche constituye un conocido ejemplo, más recientemente, en junio de 2011, la FDA solicitó a la empresa *Alpharma*, subsidiaria de *Pfizer*, que suspendiera la venta de *Roxarsone* (también conocido como *3-Nitro*) cuando una forma carcinogénica del arsénico presente en la droga fue hallada en el hígado de pollos parrilleros. El fármaco había sido utilizado para mejorar tanto la productividad de los animales (ganancia de peso) como el aspecto estético de su carne (pigmentación). Tercero, y relacionado con lo anterior, el fenómeno de la farmaceuticalización también se extiende a otras especies como, por ejemplo, el uso de drogas antidepresivas en perros. Aunque la aprobación del antidepresivo canino de *Ely Lilly/Elanco*, conocido como *Reconcile*, por parte la FDA, ocurrida en 2011, puede ser leída como una bienvenida subjetivación de los perros de compañía, sería negligente no interpretar esto en términos de las habituales estrategias de acumulación de capital y subrayar los potenciales efectos secundarios de la administración de tales drogas en perros (y

¹⁰Para una diferenciación entre “medicalización” y “farmaceuticalización”, véase Abraham, 2010.

otros animales). Cuarto, existe una buena cantidad de evidencia (por ej., véase Twine, 2010a, cap. 7) que sugiere que el consumo de productos animales en ciertos niveles ahora superados en muchas dietas occidentales (y cada vez más en países no occidentales) produce una amplia gama de problemas de salud que, en sí mismos, son generadores de capital farmacéutico (y, por supuesto, más experimentación animal). Vale la pena señalar esto puesto que remarca las intersecciones dentro del CA-I entre los temas, a menudo separados, de la experimentación con animales y del consumo de carne y lácteos.

A partir de estos otros complejos podemos observar cómo el capitalismo comercializa creativamente su propio exceso, sus propios males. Los enfoques para la mitigación del cambio climático a través de un impuesto sobre el carbono son, sin duda, el más reciente ejemplo de ello. Varios de los “complejos” mencionados previamente constituyen ejemplos de cómo se busca obtener el máximo rendimiento incluso de la producción en masa de ciertas materias primas dudosamente beneficiosas para los humanos o los animales. Así, la guerra, el encarcelamiento de seres humanos, la producción de carnes y lácteos y las enfermedades mentales y físicas han sido transformadas en empresas rentables que, a su vez, instalan intereses económicos en su perpetuación. Si bien todos ellos han sido naturalizados por una ideología ya familiar, arraigada en una supuesta “naturaleza humana” (al igual que ha

sucedido con el propio capitalismo), de hecho, revelan grandes tensiones entre la agencia corporativa y la vigilancia democrática. Contextualizar el CA-I en el marco de este amplio ámbito de “complejos” supone un importante paso inicial que es reflexivo en cuanto a las cuestiones de alcance y generador de conocimiento interseccional y crítico sobre las actuales formas económicas y culturales hegemónicas.

Las cuestiones de alcance también se manifiestan en la importancia de advertir a los ECA en contra de una visión política (especialmente si incluye al veganismo) que podría: a) simplificar las políticas de consumo, y b) asumir que el consumo de todos los productos no animales es moralmente benigno. Cuando en el año 2006 el escritor gastronómico Michael Pollan habló del “complejo vegetal-industrial” en relación con los temores sobre la *E. coli*¹¹, esto sirvió, inadvertidamente, como recordatorio de que cualquier consideración del CA-I debe tomar en cuenta también su interdependencia con los cultivos y las industrias vegetales; particularmente, aunque no exclusivamente, los destinados a la alimentación animal. Por lo tanto, no existe una dicotomía moral para unos ECA proveganos en términos de una valorización simplista de los productos no animales. Esto acentúa la cuestión frecuentemente mencionada de que el

¹¹ Véase el artículo completo de Pollan en este enlace: http://www.nytimes.com/2006/10/15/magazine/15wwln_lede.html

veganismo es más que “sólo una dieta” y que es mejor verlo y practicarlo como un modo sistémico e interseccional de análisis crítico y una filosofía de vida útil para interpelar el antropocentrismo, la jerarquía y la violencia.¹² De manera similar, no sorprende que Tony Weis (2007), el geógrafo de la economía alimentaria global, haya utilizado el concepto de “complejo grano-ganado restringido”¹³ como una forma interdisciplinaria de evocar las dimensiones históricas, espaciales y políticas de una importante característica de las relaciones alimentarias globales. Este autor describe cómo, durante el siglo XX, la producción tanto de granos como de animales se centró progresivamente en un número reducido de especies domesticadas y la “revolución ganadera” y el cultivo intensivo se interconectaron cada vez más, especialmente a través del incremento de la producción de soja. Por lo tanto, cualquier análisis de las dimensiones globalizadoras del CA-I no puede dejar de considerar los cambios económicos, históricos, espaciales y tecnológicos en la producción de cultivos

¹² Un buen ejemplo sería preguntarse si la producción y el consumo de aceite de palma son realmente veganos, dada su relación con la matanza de orangutanes. Véase: http://news.bbc.co.uk/panorama/hi/front_page/newsid_8523000/8523999.stm

¹³ Agradezco a un revisor anónimo por señalar también el uso del concepto “complejo industrial agrícola o agro-industrial”. De acuerdo con Google Académico, existen 112 usos de complejo agro-industrial y 166 usos de complejo industrial agrícola. Si bien el espacio limita la realización de un análisis acerca de cómo se ha utilizado, esto sería un excelente y valioso proyecto de seguimiento para establecer hasta qué punto estos términos ocuyen o incluyen cuestionamientos en torno al animal.

vegetales como cruciales para lo que Weis (2007) denomina la “carnificación” de la dieta mundial, lo cual ha llevado a que, si bien la población mundial se ha duplicado desde la década de 1950, la producción de carne se ha incrementado casi cinco veces en el mismo período (pp. 16-20). Incluir los cultivos necesariamente complica el análisis del CA-I y exhorta a focalizar en aspectos tales como el impacto local de la producción de soja, las prácticas corporativas, la biotecnología vegetal, las regulaciones y estándares transnacionales de alimentos, así como también las políticas agrícolas gubernamentales. Además, hace aún más probable el estrechamiento de la brecha que a menudo se observa, académica y políticamente, entre la cuestión animal y la ecología.

Vale la pena incluir una nota de cautela hacia el discurso del complejo en el sentido de que puede sugerir algo parecido a una teoría de la conspiración. Por un lado, refiere a redes y alianzas relativamente poderosas en sectores particulares de la economía mundial que se esfuerzan por mantener una posición hegemónica. Destaca cómo la acumulación de capital y el control de los recursos pueden convertirse en el criterio de razón primordial en ámbitos tales como la producción mundial de alimentos o el conflicto militar y cómo estas relaciones se involucran y utilizan como conductos para las estrategias geopolíticas. Sin embargo, sería un error exagerar el grado de control que se supone que tienen los actores particulares y las

redes de actores. En otras palabras, el discurso del complejo no debe volverse fatalista.

Es evidente que no sólo la explotación de los animales para el consumo de su carne, leche, huevos y piel ha caído bajo la rúbrica de los procesos capitalistas, sino que también lo ha hecho el uso de animales en el deporte, la experimentación, el comercio de animales de compañía y la industria zoológica. Si los académicos de los ECA van a asumir, como sugiero, al CA-I como concepto organizador, entonces el mapeo continuo de estas interconexiones entre sectores que se superponen será una tarea relevante. Si éstos pueden ser referidos como cuestiones de alcance, entonces Noske también nos señala la cuestión de la escala. Aludiendo a la retórica del agronegocio — que crea un discurso promisorio presentando a las corporaciones “ganaderas” mundiales como proveedores benignos e, incluso, filantrópicos para el mundo en desarrollo (discurso que, desde entonces, se ha reciclado en el contexto de la biotecnología)— Noske (1989, pp.29-34) comienza a esbozar brevemente algunas de las inequidades económicas y de consumo que conforman el carácter inconfundiblemente global del complejo.

Me atrevo a afirmar que los ECA carecen de un entendimiento sofisticado de cómo el complejo sobrevive en diferentes escalas regionales, nacionales y globales. Este grado de complejidad deja claro que un concepto retórico es

totalmente inadecuado y necesita ser reforzado radicalmente con la experiencia de, por ejemplo, sociólogos, investigadores de los estudios de la ciencia y la tecnología, geógrafos y economistas críticos. Estas disciplinas han establecido tradiciones y enfoques teóricos y metodológicos para analizar, por ejemplo, el sistema alimentario global, que resultan de obvia relevancia para los académicos de los ECA interesados en entender el CA-I. Más adelante esbozo brevemente algunos de ellos. Al mismo tiempo, es necesario que los académicos de estas disciplinas que no pertenecen a los ECA reflexionen sobre la importancia de examinar el CA-I y sean invitados a participar en los ECA, estrategia que es, además, útil para la diseminación de éstos últimos.

Los tres significados de la palabra “complejo”

Pensando en cómo ampliar el concepto de CA-I de Noske, quisiera considerar brevemente tres usos comunes de la palabra “complejo”, ya que creo que pueden, en general, ser heurísticos. Primero, “complejo” significa “difícil de comprender”, complicado, oculto e impenetrable. Segundo, supone un conglomerado, una red, una estructura, un sistema, una asociación. Tercero, “tener un complejo” implica padecer “un problema psicológico”, experimentar emociones tales como ansiedad, miedo, disgusto y obsesión, así como abusar irreflexivamente de procesos psicológicos sociales como el estereotipo, la negación y la proyección. No resulta difícil

ver cómo estos tres significados pueden interrelacionarse en el contexto del CA-I.

La característica complicada y parcialmente oculta del CA-I está ligada al proceso de negación que puede ser enmarcado en los términos del sociólogo Norbert Elias (1978), quien argumentara que la sociedad occidental experimentó lo que él denominara un “proceso de civilización” entre los siglos XVI y XIX. El mismo supuso la aparición de todo un conjunto de disposiciones corporales y afectivas (Elias se enfocó específicamente en los modales) que puede ser leída como la construcción social de un nuevo “humano”, definido relacionalmente en oposición a las concepciones construidas tanto sobre la animalidad como al Otro humano. Él ilustra cómo una multitud de prácticas corporales, como los hábitos alimentarios, se transforman en actos emocionalmente cargados de vergüenza y pudor. Una abundante literatura del mencionado período define la manera apropiada de actuar en términos de etiqueta y de modales, utilizando como ejemplos de comportamientos inapropiados a los animales y a los humanos de clases sociales inferiores (campesinos). Elias (1978) escribe: “el uso del sentido del olfato, la tendencia a oler la comida u otras cosas, queda restringido a un comportamiento animal” (p. 203). Los significados atribuidos a diversas prácticas corporales en el siglo XVI han cambiado y se han “domesticado” hacia el siglo XIX. Los umbrales de vergüenza y pudor se han modificado. En cierto sentido, este

proceso se orientó a ocultar el “animal” presente en el “humano”, lidiando con el “bochorno” de nuestra conexión con lo material.¹⁴ Esta teoría habla de lo que he mencionado anteriormente como el modelo del ser humano “internamente desgarrado”, construido en torno a la idea del binarismo humano/animal, al cual también se apela repetidamente para establecer diferencias entre humanos (véase Twine 2010a, p. 10). Podemos advertir aquí una negación del “animal” dentro del humano pero también, en parte, un rechazo de la violencia humana hacia otros animales. De manera significativa, este “proceso de civilización” también implicó el ocultamiento parcial de la violencia en la vida cotidiana y puede interpretarse como el eje impulsor detrás de la desaparición social de la matanza de animales. Si esto formaba parte de un cambio general frente a la abierta manifestación de la violencia como una medida contraria a las normas sociales emergentes y no a algo más específico de las relaciones hombre/animal, también tuvo el efecto de sofocar la potencial fuerza disruptiva de esta violencia para poner en tela de juicio la naturalización de la jerarquía humano/animal. Por lo tanto, esto significa que es

¹⁴ Por supuesto que la aparición del vegetarianismo y del veganismo también puede leerse en términos de “proceso de civilización”. Sin embargo, si tales prácticas fueran interpretadas como un rechazo de la “animalidad” del “humano”, esta visión se basaría en una falsa combinación de lo animal con las prácticas carnívoras. La teoría del proceso civilizador de Elias no está totalmente separada de las teorías de Foucault en torno a la transición desde soberanía a biopoder y a cómo ellas se relacionan con la visibilización de la violencia (véase, por ejemplo: Foucault, 1976, 1977).

inexacto argumentar que la ocultación de la matanza puede reducirse a una decisión consciente de esconder la violencia con fines político-económicos pero sí estaba, de hecho, inserta en una tendencia socio-histórica más amplia. No obstante, este nuevo “humano” occidental consolidó su poder sobre y en contra del “animal” y fue capaz, en cierta medida, de mantener su barbarismo fuera de la vista y de la constitución de sí mismo.

Desde la perspectiva de los ECA, estos puntos enfatizan una contradicción mayor en las reivindicaciones de civilidad occidental y resuenan en concordancia con la descripción de Bauman (1989) de la modernidad hipócrita.¹⁵ Sin embargo, son precisamente los procesos afectivos de negación y proyección los que pueden ayudar a explicar tanto la posibilidad como la precariedad de tal formación social del “humano”, inseparable de su historia de clase, género, “raza” y dominación de especies. En lo que ahora es un argumento muy familiar de los ECA y, anteriormente, de la escritura ecofeminista (por

¹⁵ [N. de la T.]: En el original en inglés: *Janus-faced*, referente a Jano, dios de la mitología romana que es representado con dos caras. Debido a esta última característica, la expresión puede traducirse como: hipócrita, fraudulenta, falsa, embustera.

Bauman se refiere aquí a las relaciones entre las formas de racionalidad y el holocausto de la Segunda Guerra Mundial. Así, guerra y colonialismo son también dimensiones mayores de la modernidad hipócrita. Podemos advertir un manejo comparable de la violencia en las operaciones del complejo militar-industrial. Mientras que la mayoría de los medios de comunicación informan de la violencia de la guerra, muy pocos muestran sus detalles gráficos y potencialmente perturbadores. En este sentido, también se encuentra oculta.

ejemplo: Plumwood, 1993), se ha negado el significado moral de dañar a los que se consideran inferiores proyectando en “ellos” un conjunto interconectado de significados discursivos donde, por ejemplo, la “animalidad” de los “animales” simplemente se da por sentada y la “animalidad” de ciertos “humanos” es (también) producida culturalmente. La negación aquí también se aplica al trabajo material y a la agencia activa de los inferiorizados (Plumwood, 1993) y la forma en que esa negación se expresa materialmente en el diseño de tecnologías y edificios que, en el caso de los animales, ayudan a asegurar la relativa invisibilidad de la violencia perpetrada contra sus cuerpos. Así, los significados primero y tercero de la palabra “complejo” describen adecuadamente las inseparables dimensiones materiales y semióticas del CA-I.¹⁶

El segundo significado del vocablo —red, conglomerado o sistema— resulta igualmente útil para pensar cómo el CA-I alcanza y sostiene lo que podemos denominar hegemonía “material y semiótica”. ¿Qué redes están en juego? ¿Cómo se interconectan? ¿Cómo se naturalizan, transmiten y circulan normas especistas particulares? ¿Por qué tales normas tienen tanto éxito al sumar adherentes? En relación con esto, el segundo significado de “complejo” es también de utilidad para abordar nuestro tema de interés en alcance y escala. Aquí

¹⁶En otro texto me focalizaré con mayor detalle en este tercer significado de “complejo”: las dimensiones afectivas y socio-psicológicas del complejo animal-industrial.

resulta pertinente preguntar qué papel desempeñan los medios masivos en línea y fuera de línea en la consolidación del dominio simbólico del CA-I (véase Cole & Morgan, 2011) y analizar cómo esto es resistido. Indagar hasta qué punto se han extendido culturalmente las suposiciones (y prácticas) dominantes en torno al binarismo humano/animal y cómo se podrían expresar las resistencias locales constituyen preguntas de investigación relevantes.

Esta exploración de los tres significados de la palabra “complejo” intenta contribuir a la tarea de delimitar el CA-I, si bien este debería ser un trabajo colectivo y en proceso de toda la comunidad de los ECA. Ofrezco una definición básica y sucinta del CA-I, como *un conjunto parcialmente opaco y múltiple de redes y relaciones entre el sector empresarial (agrícola), los gobiernos y la ciencia pública y privada. Con dimensiones económicas, culturales, sociales y afectivas, abarca una amplia gama de prácticas, tecnologías, imágenes, identidades y mercados*. Ubico la palabra “agrícola” entre paréntesis sólo para destacar mi interés personal en el presente texto. Como señalé anteriormente, una definición operativa del CA-I no debería limitarse a este dominio. No obstante, desde el punto de vista empírico, resulta tanto útil como esencial restringir el análisis y focalizar en estudios de caso dentro de cada sector de explotación animal, tratando de establecer, al mismo tiempo, conexiones más amplias. Veo esto como el establecimiento de una de las agendas de

investigación más importantes para los ECA. Si bien esta es, obviamente, una tarea gigantesca, vale la pena reiterar que algunas investigaciones llevadas a cabo dentro y fuera de los ECA son de innegable relevancia. También añadiría que la comunidad de los ECA debe pasar a un modelo de investigación que sea más colaborativo e internacional, no muy diferente al que se encuentra más típicamente en las ciencias naturales, con el fin de aunar esfuerzos y comprender mejor las cuestiones de escala antes mencionadas en la trayectoria globalizada del CA-I.

El surgimiento de los ECA es, por supuesto, parte de una tensión, una política enmarcada en el amplio campo académico interdisciplinario de los estudios de la relación humano-animal. El trabajo en este campo que no pertenece a los ECA sigue siendo muy útil pero, más allá de esto, hay mucho material académico que los ECA deberían parasitar alegremente o influenciar.¹⁷ Por ejemplo, al pensar acerca del CA-I en términos de agricultura, sociólogos, académicos de los estudios de la ciencia y la tecnología, geógrafos y economistas políticos críticos resultan, todos, relevantes. Como mencioné previamente, estas disciplinas han establecido tradiciones, aproximaciones teóricas y metodológicas para sistematizar el sistema alimentario global. Discutiré brevemente algunas de

¹⁷ No intento sugerir que los académicos o las investigaciones que no pertenecen a los ECA tienen que involucrarse en estos enfoques.

estas cuestiones a modo de apuntes para futuras investigaciones.

El estudio científico-social de la alimentación se ha convertido en un área de notable crecimiento a lo largo de los últimos veinte años, contextualizada en el incrementado interés sobre la cuestión ambiental, las intersecciones entre inequidad social y alimentación y los temas asociados a la salud pública. Un aspecto bien conocido de la investigación se basa en el análisis de la cadena de productos básicos.¹⁸ En lugar de centrarse en un sector particular de la industria alimentaria, este enfoque sigue a la materia prima mientras pasa por diferentes etapas de producción y consumo, con la intención de entender lo que se conoce como "historial de materias primas" y captar mejor los momentos de comercialización y las complejas relaciones entre "personas, lugares y mercancías" (véase Hughes & Reimer, 2004, p. 1). No resulta una sorpresa que este tipo de trabajo se superponga con un interés del CA-I, incluso si no se utiliza tal concepto. Por ejemplo, el conocido geógrafo y economista político Michael Watts (2004) ha escrito en esta tradición, centrándose específicamente en la industria estadounidense del cerdo y los pollos parrilleros. Este autor indaga hasta qué punto la industria del cerdo ha seguido ciertos aspectos, y diferido en otros, la trayectoria de la

industria de pollos parrilleros en términos de mecanización, agricultura por contrato e impacto en la biología de los propios animales, entre otros. Aunque el tono es, en gran medida, (políticamente) humanista, estudios como éste son inmensamente útiles para los esfuerzos de los ECA al explicar el CA-I. Los análisis centrados en las cadenas de productos básicos representan un enfoque de la economía política marxista ampliamente interpretado.

La aparición de la teoría del actor-red [en adelante, TAR] durante los años noventa ofreció un enfoque conceptual y metodológico alternativo al estudio de los fenómenos sociales que ha influido en los científicos sociales interesados en la alimentación y la agricultura. Algunos de los puntos de tensión entre la economía política y la TAR giran en torno a cómo conceptualizar la globalización, cómo entender la escala y cómo entender la agencia. Se ha intentado argumentar que la TAR ofrece un enfoque más convincente a la agenda de investigación científica social sobre alimentos y globalización (por ejemplo, Whatmore & Thorne, 1997), así como perspectivas conciliadoras y de mayor reciprocidad entre ambos enfoques (por ejemplo, Busch & Juska, 1997; Castree, 2002). Aunque no resulta novedoso reconocer que la TAR es de uso potencial para el estudio de las relaciones hombre-animal (Whatmore & Thorne, 2000), en gran parte debido a su

¹⁸ Para una valoración crítica del enfoque de la cadena de productos básicos y sus variaciones, véase Jackson *et al* (2006).

insistencia en la agencia de actores no humanos¹⁹ dentro de una red dada, algunas de sus otras premisas son también de interés para la forma en que los académicos de los ECA podrían acercarse a y pensar el CA-I. Además de ser críticos hacia los enfoques de economía política que asumen una naturaleza pasiva, Busch y Juska (1997) plantean que tales perspectivas tienden a reificar los actores corporativos por lo cual se empieza a hablar de compañías específicas que actúan de tal o cual manera, lo que, de alguna forma, desestima el hecho que personas particulares participan en acciones y en la toma de decisiones. Señalan que no se trata de un repliegue hacia una asociológica focalización en los individuos, sino un llamamiento metodológico a que los análisis se centren en cómo los diferentes actores alcanzan poder dentro del contexto de redes específicas, “una exhortación a comenzar a pensar en la globalización de la agricultura en términos de la extensión de las redes de actores” (p. 692). Por supuesto que esto no significa que ya no analizaremos a las corporaciones, sino que pensamos más específicamente acerca de qué personas particulares dentro de una corporación están

¹⁹ Por supuesto, en la TAR existe el peligro de que, al otorgar agencia a los animales, se los confunda con objetos no sensibles o queden homogeneizados como “animales” en contraste con lo “humano”. Aunque la TAR está ciertamente interesada en el poshumanismo ontológico se encuentra, como la economía política marxista, lejos del poshumanismo político demandado por los ECA. Para una breve lista de los primeros trabajos de la TAR que abordan a los animales, ver <http://wp.lancs.ac.uk/sciencestudies/the-actor-network-resource-thematic-list/#ani>. Para una revisión de algunas críticas a la TAR ver Murdoch, 2001.

actuando, a la vez que cómo la corporación toda está vinculada a otras redes. Del mismo modo, la TAR utiliza la idea de la red de actores para deconstruir la distinción tradicional de las ciencias sociales entre micro y macro. La globalización se entiende aquí como una extensión de las redes de actores que se hace posible a través de la inscripción estratégica de tecnologías particulares que permiten que se produzca el poder de la “acción a distancia” (p. 694). Una vez más, la investigación se enfoca en el modo en que las redes se unen y perduran, en la medida en que pueden abrirse al escrutinio, en las tecnologías facilitadoras y en cómo pueden localizarse los puntos débiles. Aunque esto sólo proporciona un esbozo, está claro que creo que la confluencia de la economía política y la TAR en el abordaje de la alimentación y la agricultura es exactamente el tipo de trabajo de ciencias sociales con los cuales los ECA deberían conectarse. Al tratar de comprender mejor el CA-I, esto puede reducir la repetición de posibles errores metodológicos y conceptuales, proporcionar una gama de enfoques útiles y, en última instancia, otorgar a los ECA una presencia dentro de estos campos.

Metodología de los ECA. Una breve mirada a las corporaciones de genética ganadera

En esta sección final del texto utilizo métodos virtuales para enfatizar varias modalidades de recolección y

presentación de datos en línea que son de utilidad para la comunidad de los ECA en la comprensión de los elementos del CA-I. En el marco de mi abordaje de la agricultura animal me centro, a la vez, en el funcionamiento de las corporaciones de genética ganadera. De hecho, planteo que futuras investigaciones deben desarrollar estudios de caso particulares (por ejemplo, de empresas específicas y sus diversos actores) y que, generalmente, se requiere un alto nivel de especificidad para intentar comprender la complicada red del CA-I. Además, sólo a través de investigaciones fundamentadas empíricamente pueden los ECA construir una imagen viable de los actores y las relaciones involucradas en las diferentes partes interconectadas del CA-I. En cierto sentido, la gran mayoría de las personas son actores en el CA-I, en virtud de ser consumidores de productos de origen animal; las prácticas y relaciones del CA-I son socialmente ubicuas, incluso si es improbable que el consumidor medio reflexione sobre sus propias prácticas cotidianas como parte de un complejo más amplio. Aquí, el interés de los ECA es hacer que el animal reaparezca, sea develado y rematerializado luego de los diversos procesos capitalistas de fragmentación y ausentismo a los que fue sometido (por ejemplo, Adams, 1990). El pensamiento crítico en torno al CA-I requiere, en primer lugar, que éste sea puesto en evidencia.²⁰

²⁰ No obstante, la visibilización no garantiza la politización o el cambio de prácticas. Jovian Parry (2010) ha argumentado de manera convincente que ramas del movimiento *New Carnivore*, como se mostró en diversos medios (especialmente la

Las corporaciones de genética ganadera [en adelante, CGG] constituyen un aspecto interesante del CA-I debido, al menos parcialmente, a su invisibilidad social. Aunque todas ellas poseen sitios web bien visibles y juegan un importante papel en el CA-I, para la mayoría de la gente siguen siendo parte de lo que se desconoce acerca del consumo de animales. Si la tradición de la economía política y, más recientemente, de la TAR han sido expertas en rehistorizar, reespacializar y repolitizar las materias primas, podemos advertir la afinidad con unos ECA veganos que buscan desmitificar las diversas maneras en que los animales se transforman en mercancías y también rebatir su condición de mercancía o propiedad. La tarea de develar las CGG es, entonces, una pequeña pero significativa parte de la delimitación del CA-I. Como planteé previamente, la investigación de las ciencias sociales puede actuar “contra el ocultamiento de la redes científicas y comerciales implicadas en la cría de animales. La ciencia social puede cumplir aquí un rol cívico al contribuir a que un amplio público examine adecuadamente las nuevas configuraciones de la producción alimentaria, la ciencia, la tecnología y la economía” (Twine, 2010a, p. 103).

Pero, ¿qué rol juegan las CGG en la transformación de los animales en mercancías destinadas a ser consumidas por los

televisión), se deleitan con una nueva visibilidad de la matanza de animales que está ligada a reafirmaciones particulares de las normas de género. Esto, creo, impulsa aún más la necesidad de explorar las dimensiones psicológicas y afectivas del CA-I.

humanos? La función de las personas que trabajan para estas compañías es, básicamente, investigar, desarrollar y distribuir nuevas líneas genéticas de las principales especies de animales de granja. Frecuentemente se encuentran relacionadas con departamentos académicos de ciencias animales, a los cuales proveen de recursos económicos, y, en ocasiones, reciben fondos del Estado. Todo ello configura una coalición biopolítica que disciplina al cuerpo del animal e incita a nuevas estrategias de acumulación de capital a partir de la explotación de animales de granja. Las CGG son corporaciones globales que se han expandido a nuevos territorios que, tradicionalmente, presentaban bajas tasas de consumo de productos de origen animal, respecto de las occidentales. Están involucradas en la exportación mundial tanto de gametos de animales como de animales vivos. Todas buscan nuevas oportunidades de capitalización de la genómica aplicada a la cría de animales.²¹

Aunque internet es, indudablemente, una tecnología de vigilancia y comunicación que se desarrolló a partir del complejo militar industrial, constituye, como *Wiki Leaks* lo ha demostrado, un medio de información y difusión. Así como el caso del grupo de activistas israelíes *Anonymous for Animal Rights* —que sabotea tecnología CCTV para transmitir en vivo 24/7 en su sitio web a las gallinas que viven en jaulas en

batería²²— ha mostrado, internet en sí misma es, quizás, el mejor ejemplo contemporáneo de lo incontrolable de la tecnología. Puede, inadvertidamente o intencionadamente, hacer visibles dimensiones del CA-I que, antes de su existencia, no hubieran sido tan fácilmente develadas. Esto no quiere decir que investigar las CGG es sencillo, ya que la competencia con otras compañías proporciona otro motivo para el

²² Véase: <https://anonymous.org.il/art731.html> Por otra parte, varios estados de Estados Unidos han sido testigos de recientes intentos (hasta ahora fallidos) de establecer la legislación denominada *Ag-Gag* por la que se consideraría ilegal que los activistas obtengan imágenes de video de las granjas industriales o de los mataderos. Para más información sobre la legislación *Ag-Gag*, véase: https://opinionator.blogs.nytimes.com/2011/04/26/who-protects-the-animals/?_r=0 Un caso reciente de crueldad animal en un matadero del Reino Unido no ha sido procesado (hasta la fecha) porque se consideró que el material de video se había obtenido ilegalmente (véase <http://www.food.gov.uk/news/newsarchive/2011/jul/chealmeats>).

Una consecuencia positiva de esto fue que el Departamento de Medio Ambiente, Alimentación y Asuntos Rurales del Reino Unido, que originalmente se negó a procesar a los propietarios de mataderos, ahora ha sido despojado de sus poderes de procesamiento. *Animal Aid* había alegado que este departamento estaba demasiado cerca de la industria y, por lo tanto, no podía considerarse imparcial. Durante mucho tiempo *Animal Aid* ha hecho campaña para que los mataderos del Reino Unido estén equipados con circuito cerrado de televisión. Esta campaña ha tenido éxito recientemente y los principales supermercados del Reino Unido se han sumado para exigir que los mataderos que los abastecen cuenten con circuito cerrado de televisión. Esto plantea varias cuestiones en torno al nexo visibilidad/secreto. Además, ¿se trata simplemente de un disciplinamiento biopolítico de los trabajadores de los mataderos en lugar de cualquier tipo de desafío sistémico significativo? ¿Es una clásica reforma "bienestarista" que puede aplacar a la mayoría de las personas que podrían preocuparse por la crueldad pero que no tienen interés en cambiar sus prácticas?

²¹Para un análisis más detallado de las CGG, véase Twine, 2010a y, particularmente, Gura, 2008.

ocultamiento, junto con el hecho de estar involucradas en un negocio que tiene que ser gestionado afectivamente debido a su participación en la matanza masiva de animales. En el caso de las empresas implicadas en el CA-I, esto ilustra los modos específicos de mediación de la comunicación y presentación en línea. Una advertencia adicional es que enfocar excesivamente en los métodos virtuales podría simplemente reforzar una perspectiva bastante abstracta del estudio de otros animales y, por lo tanto, no se hace ninguna afirmación aquí respecto de que deberían ser posicionados por sobre otros métodos de investigación. No obstante, el uso de la esfera virtual como un apoyo a la capitalización y como un medio de comunicación para los accionistas asegura que, actualmente, la investigación social en línea resulte un abordaje valioso para la aprehensión del CA-I. Esto se debe también a que, en parte, internet se ha convertido en un medio para almacenar y comunicar datos. Sería relevante analizar cómo internet puede haber modificado diferentes aspectos de las relaciones empresa-cliente y contribuido a propiciar nuevos modos de capitalización en este sector; sin embargo, esto va más allá del alcance de este texto.

Si bien este tema es, posiblemente, menos accesible para otros métodos virtuales bien discutidos como la etnografía virtual (Hine, 2000), el dominio virtual es, como ilustraré, un espacio obvio para la obtención de datos, la deconstrucción de representaciones y la creación de mapas relacionados con el CA-I. Mientras que, en muchos sentidos, aquí sólo arañaré la

superficie, me referiré a cuatro modalidades de lo virtual que son de utilidad. En primer lugar, quiero destacar el caso, bastante obvio, del sitio web corporativo. Aunque se trata, claramente, de un "texto" bastante manipulado, el sitio web corporativo puede proporcionar datos importantes acerca de cómo las CGG construyen animales, cómo operan y con quiénes están conectadas. La figura 1 muestra una captura de pantalla del sitio web de *Genus plc*, la mayor CGG del mundo, detallando su funcionamiento global, que incluye ventas en más de 70 países y localizaciones corporativas en 30 países. Como muchas de las grandes CGG, *Genus plc* es una corporación multiespecies centrada en la genética bovina (*ABS Global*) y porcina (*PIC*). Su sitio web contiene una gran cantidad de datos, sobre todo en forma de informes anuales e información detallada sobre su "gama de productos".

Este y otros sitios web proporcionan evidencia discursiva acerca de cómo las CGG construyen su rol económico y social y, específicamente, cómo los animales y su genética son convertidos en mercancía. La figura 2 expone un ejemplo de un estilo común a los sitios web de las CGG que ilustra las cantidades y cualidades particulares de sus productos animales, anunciados para atraer a potenciales compradores. Aunque ocasionalmente el lenguaje utilizado para describir a los animales es extraño en su subjetivación (véase Twine, 2010a, pp. 110-11), en su mayor parte es fundamentalmente instrumental en la medida en que podría, creo, dar una pausa



Fig. 1. Captura de pantalla obtenida del sitio web de Genus plc.

para pensar a las personas que consumen productos de origen animal. La política visual de la forma en que los animales son

representados en los sitios web de las CGG también amerita la atención de los académicos. Aquí los animales están sorprendentemente limpios, mostrándose en solitario, como si ocuparan un espacio significativo. Esta representación de una animalidad limpia parece estar muy alejada del ambiente riesgoso, sucio y reducido de la granja industrial. De esta manera, el sitio web, que necesariamente expone de forma controlada elementos de la red del CA-I, contribuye también a velar la violencia del complejo.



Fig. 2. Sitios web de CGG con ejemplos de su "gama de productos"

Una segunda modalidad, y valiosa fuente de datos útiles para comprender las CGG, es el abordaje de las carteras de patentes corporativas. Si bien existen diferencias entre las CGG, en la medida en que obtienen patentes que se relacionan, por ejemplo, con técnicas, marcadores genéticos o animales reales, estos datos representan una manera de analizar los intereses de investigación y las posibles trayectorias futuras de una CGG determinada. La información sobre cada patente también visibiliza a científicos particulares y cómo una determinada compañía puede estar vinculada con, por ejemplo, redes académicas específicas. Al tratar de mapear el terreno de la propiedad intelectual de las CGG he utilizado la base de datos *Aureka* de Thomson Reuters.²³ Esto posibilita búsquedas específicas por empresa o por inventor. También permite búsquedas de citaciones hacia adelante y hacia atrás que son especialmente útiles para detectar “familias de patentes”, de dónde provienen y cómo y quiénes las han usado desde entonces. La figura 3 expone patentes que son propiedad de la *Pig Improvement Company (PIC)*, parte de *Genus plc*. Aun sin indagar más profundamente cada patente para obtener más datos, la lista ya nos dice que *PIC/Genus plc* ha tenido una estrecha relación de trabajo con científicos que trabajan en la Universidad Estatal de Iowa y que ahora poseen varias patentes para marcadores genéticos relacionados con la cría de cerdos

más productivos. Esto también es metodológicamente útil porque nos da una idea de lo que las personas individuales que trabajan para estas empresas hacen realmente y de cómo lo hacen.

Results 1 - 40		No documents selected		Page 1	501
Document ID	Title	Abstract	Author	Pub Date	App Date
00143020581	S/STERN FOR TRACING ANIMAL PRODUCTS	Pg Improvement Company UK Limited	R-A-STON, Graham S., Sygen International	2010-03-24	2010-04-08
00179718183	Methods	Pg Improvement Company UK Limited	Andersson, L.	2007-05-01	2004-07-26
00178263986	Methods for analysing animal products	Pg Improvement Company UK Limited	Andersson, L.	2007-10-03	2004-01-16
00179414085	Methods for analysing animal products	Pg Improvement Company UK Limited	Andersson, L.	2007-10-03	2004-01-16
00143020581	S/STERN FOR TRACING ANIMAL PRODUCTS	Pg IMPROVEMENT COMPANY UK LTD	PLASTON, Graham S.	2007-05-01	2004-07-26
00133818681	Methods to ANALYSE the MET GENOTYPE OF PIGS	Pg IMPROVEMENT COMPANY UK LIMITED	ANDERSSON, Leticia Hilda	2007-03-01	2001-04-24
0010200039573	SEQUENCE, POLY-MORPHISM, AND MARKER TEST TECHNOLOGY FOR DISEASE RESISTANCE AND GR	IGVA STATE UNIVERSITY RESEARCH FOUNDATION.	TUGGLE, Christopher K.	2007-03-08	2006-03-09
0010200039573	APPROACHES TO GENOTYPING GENETIC TRAIT IN ANIMALS	IGVA STATE UNIVERSITY RESEARCH FOUNDATION.	Rothschild, H.A.	2006-08-11	2004-03-11
0013372744	APPROACHES TO GENOTYPING GENETIC TRAIT IN ANIMALS	UNIV OF CALIF STATE RES FOUND INC	ROTHSCHILD, HARRY A	2006-08-11	2004-03-11
0010200039573	SEQUENCE, POLY-MORPHISM, AND MARKER TEST TECHNOLOGY FOR DISEASE RESISTANCE AND GR	IGVA STATE UNIVERSITY RESEARCH FOUNDATION.	TUGGLE, Christopher K.	2006-08-01	2006-03-09
0010200039573	GENETIC SELECTION FOR EFFICIENT ANIMAL, GROWTH	IGVA STATE UNIVERSITY RESEARCH FOUNDATION.	GALLA-PAINTOLA, L.	2006-08-01	2006-03-09
00179718182	Predictor receptor gene as a genetic marker for crossbred risk z score animals	IGVA STATE UNIVERSITY RESEARCH FOUNDATION.	Rothschild, H.A.	2006-07-05	2001-07-01
00179702989	Genetic markers for improved disease resistance in animals (BPI)	Iowa State University Research Foundation, Inc.	Tyler, Christopher G.	2006-07-04	2001-05-26
0013372744	APPROACHES TO GENOTYPING GENETIC TRAIT IN ANIMALS	Iowa State University Research Foundation, Inc.	ROTHSCHILD, HARRY A	2006-04-11	2004-03-11
00133818681	Methods for selection for efficient animal, growth	Pg Improvement Company UK Limited	GALLA-PAINTOLA, L., Sygen International&PC USA	2006-04-11	2004-03-11
0010200039573	Methods for selection for efficient animal, growth	Pg IMPROVEMENT COMPANY UK LIMITED	GALLA-PAINTOLA, LUCIA	2006-05-01	2001-06-25
00139711461	GENETIC HANDERS FOR IMPROVED DISEASE RESISTANCE IN ANIMALS (BPI)	IGVA STATE UNIVERSITY RES FOOD	TUGGLE, CHRISTOPHER K	2006-04-02	2002-05-31
00139711461	GENETIC HANDERS FOR IMPROVED DISEASE RESISTANCE IN ANIMALS (BPI)	IGVA STATE UNIVERSITY RES FOOD	TUGGLE, Christopher K	2006-04-02	2002-05-31
0010200039573	Methods for analysing animal products	Pg IMPROVEMENT COMPANY UK LIMITED	Andersson, L.	2005-03-01	2004-01-16
00143020581	S/STERN FOR TRACING ANIMAL PRODUCTS	Pg Improvement Company UK Limited	PLASTON, Graham S., Sygen International	2005-01-05	2001-04-08
00143020581	FILTRATION S/STERN	Pg Improvement Company UK Limited	Van DER STEEN, Hen, PG IC Group	2004-09-09	2001-06-16
00143020581	GENETIC HANDERS FOR IMPROVED DISEASE RESISTANCE IN ANIMALS (BPI)	Iowa State University Research Foundation, Inc.	TUGGLE, Christopher K.	2004-09-09	2001-06-16
00143020581	FILTRATION S/STERN	Pg IMPROVEMENT COMPANY UK LIMITED	VAN DER STEEN, Hen	2004-05-01	2002-06-18
00143020581	METHOD OF SCREENING PIGS FOR RESISTANCE TO SALMONELLOSIS	Pg IMPROVEMENT COMPANY UK LTD	KROEMER, Marjke	2004-05-09	2002-06-18
0010200039573	GENETIC HANDERS FOR IMPROVED DISEASE RESISTANCE IN ANIMALS (BPI)	IGVA STATE UNIVERSITY RESEARCH FOUNDATION.	TUGGLE, Christopher K.	2004-04-08	2001-05-01
0010200039573	S/STERN FOR TRACING ANIMAL PRODUCTS	Pg IMPROVEMENT COMPANY UK LIMITED	TUGGLE, Christopher K.	2004-04-01	2004-04-08
00179718181	GENETIC HANDERS FOR IMPROVED DISEASE RESISTANCE IN ANIMALS (BPI)	Iowa State University Research Foundation, Inc.	TUGGLE, Christopher K.	2004-03-01	2002-05-31
00133818681	Methods to ANALYSE the MET GENOTYPE OF PIGS	Pg Improvement Company UK Limited	ANDERSSON, Leticia Hilda	2004-01-01	2001-04-24
0010200039573	S/STERN FOR TRACING ANIMAL PRODUCTS	Pg IMPROVEMENT COMPANY UK LIMITED	GALLA-PAINTOLA, LUCIA	2003-12-01	2001-04-24
0010200039573	S/STERN FOR TRACING ANIMAL PRODUCTS	Pg IMPROVEMENT COMPANY UK LTD	PLASTON, Graham S.	2003-10-03	2004-01-26
00143020581	NOVEL, PRADY-ALLES AND USE OF THE SAME AS GENETIC MARKERS FOR REPRODUCTIVE AND IN	Iowa State University Research Foundation, Inc.	ROTHSCHILD, H.A.	2003-10-02	2001-09-10
00143020581	NOVEL, PRADY-ALLES AND USE OF THE SAME AS GENETIC MARKERS FOR REPRODUCTIVE AND IN	Pg IMPROVEMENT COMPANY UK LIMITED	KROEMER, Marjke	2003-09-01	2001-09-10
00179720041	Methods for SEXING NON-HUMAN ANIMALS	Pg Improvement Company UK Limited	MEHMAN, Ali PG IC Group	2003-01-08	2001-08-02
0010200039573	S/STERN	Pg IMPROVEMENT COMPANY UK LIMITED	STEEN, Hen van der	2002-10-02	2002-06-18
0010200039573	GENETIC HANDERS FOR IMPROVED DISEASE RESISTANCE IN ANIMALS (BPI)	IGVA STATE UNIVERSITY RESEARCH FOUNDATION.	TUGGLE, Christopher K.	2002-10-02	2002-06-18
0010200039573	GENETIC HANDERS FOR IMPROVED DISEASE RESISTANCE IN ANIMALS (BPI)	IGVA STATE UNIVERSITY RESEARCH FOUNDATION.	TUGGLE, Christopher K.	2002-10-02	2002-06-18
00139717581	Kit markers for pig size	Pg Improvement Company UK Limited	U, Ning	2002-08-18	1999-06-10
00139717581	Methods for analysing animal animal products	Pg Improvement Company UK Limited	ANDERSSON, L.	2002-08-08	1999-05-27
00139717581	PROCESSES FOR ANALYSING A NON-PRODUCT AND WORK PRODUCT MADE THEREFROM	Pg IMPROVEMENT COMPANY UK LIMITED	ANDERSSON, L.	2002-07-09	1999-05-27
00139717581	Methods for analysing animal animal products	Pg IMPROVEMENT COMPANY UK LIMITED	ANDERSSON, L.	1999-10-13	1999-05-27

Fig. 3. Patentes de la *Pig Improvement Company (PIC)*, parte de *Genus plc*.

Una forma alternativa de utilizar el sistema de patentes para obtener datos sobre el CA-I es recordar que también funciona como una biblioteca de innovación catalogada. Así, en lugar de buscar por inventor o corporación, se puede buscar por tema.²⁴ Ciertamente, como se puede observar en la figura 4,

²³El acceso a esta base de datos requiere de una licencia paga. De todos modos, existen varias bases de datos de patentes gratuitas; por ejemplo, *Google Patents*: https://www.google.co.uk/?tbm=pts&gws_rd=ssl

²⁴ Más sobre este sistema de clasificación en:
<http://www.wipo.int/ipcpub/#refresh=page>

resulta revelador que las innovaciones concernientes a la matanza de animales estén clasificadas dentro de la categoría “necesidades humanas” y se relacionen con todo un surtido de dispositivos utilizados para retener, matar y “procesar” al animal. La búsqueda en esta y otras secciones del catálogo proporciona un valioso método mediante el cual investigar diferentes dimensiones del CA-I. De hecho, dado que los datos sobre patentes se remontan al siglo XIX (por ejemplo, la base de datos de *Aureka* contiene datos a partir de 1836), esta es una herramienta de investigación especialmente valiosa para cualquier análisis histórico de la aparición del complejo.

La tercera modalidad virtual que quisiera destacar como un medio valioso por el cual obtener información acerca de las CGG y el CA-I, es el uso de Google Académico. Esta base de datos captura la gran mayoría de las publicaciones académicas. Si se publica una determinada investigación realizada por científicos que trabajan para o en colaboración con una CGG, esta puede ser localizada mediante una simple búsqueda. Además, dado que las CGG apoyan económicamente a diversos departamentos de ciencias de producción animal en todo el mundo, los autores de una publicación suelen reconocer al financiador dentro de sus artículos, el cual puede ser luego localizado por una búsqueda en internet. Una vez más, esta es una forma particularmente útil de develar el tipo de investigación a la que se dedican las CGG. Como ilustra la figura 5, una búsqueda en el PIC produce

una base de datos de 815 documentos (incluidos artículos de revistas y patentes) para su posterior análisis.

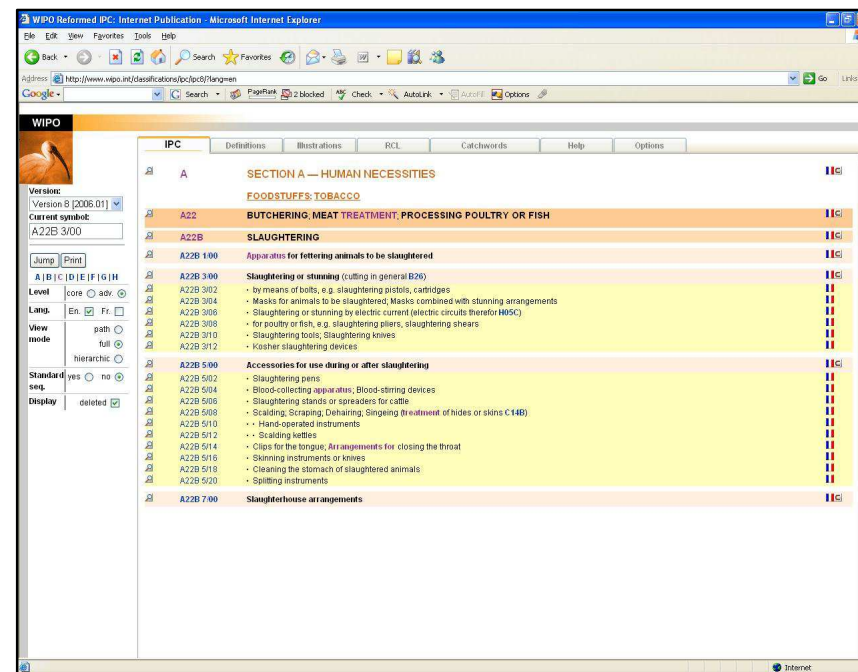


Fig. 4. Subsección del catálogo de patentes: matanza.

La cuarta y última modalidad también incluye a Google, bajo la forma de su *software* de mapeo.²⁵ Dentro de Google Maps es posible crear mapas señalizados y marcar ubicaciones,

²⁵ Este software es gratuito y requiere de una cuenta de Gmail. Se localiza en: <http://maps.google.com/>

direcciones y rutas. También cuenta con una función de colaboración, de gran utilidad para fines investigativos, que permite que más de una persona pueda acceder para trabajar o, simplemente, visualizar el mapa. Esto resulta especialmente valioso para investigar el CA-I, puesto que esta herramienta puede hacer espacialmente visible varias dimensiones del complejo. Desearía plantear aquí que este sencillo método puede servir para contrarrestar la invisibilidad social y afectiva de las CGG en la vida cotidiana. Es posible vislumbrar un uso complejo y estratificado de este método para visibilizar las múltiples capas interconectadas del CA-I y que enfatizaría la prosaica proximidad de la violencia que se aplica actualmente a los animales de granja en nuestras geografías locales, regionales y transnacionales. La figura 6 muestra una selección de locaciones de CGG en Canadá.²⁶ Los datos de ubicación fueron obtenidos de los sitios web de las empresas. Un mapa como el que se muestra en la figura 6 pone en relieve algunas de las importantes infraestructuras del CA-I y sugiere excelentes preguntas para futuras investigaciones. Por ejemplo, ¿por qué parece haber una concentración de CGG en Ontario? ¿Tiene algún significado histórico, social y/o económico la presencia de especies específicas relacionadas con las CGG en varias áreas geográficas de Canadá? ¿Están estas localizaciones determinadas, en parte, por su proximidad

²⁶ La elección de Canadá es casi arbitraria. No obstante, una versión anterior de este documento fue presentada en la conferencia patrocinada por ICAS "Pensando en los Animales", Brock University, Ontario, Canadá, 31 de marzo / 1º de abril de 2011.

a los departamentos académicos de ciencias de producción animal? ¿Cómo han sido influenciadas sus operaciones por las tendencias de integración vertical y horizontal dentro del sector de las CGG? Además, ¿cómo están conectados: a) a otros actores del CA-I, y b) a otras localizaciones globales de la misma empresa o de corporaciones socias?

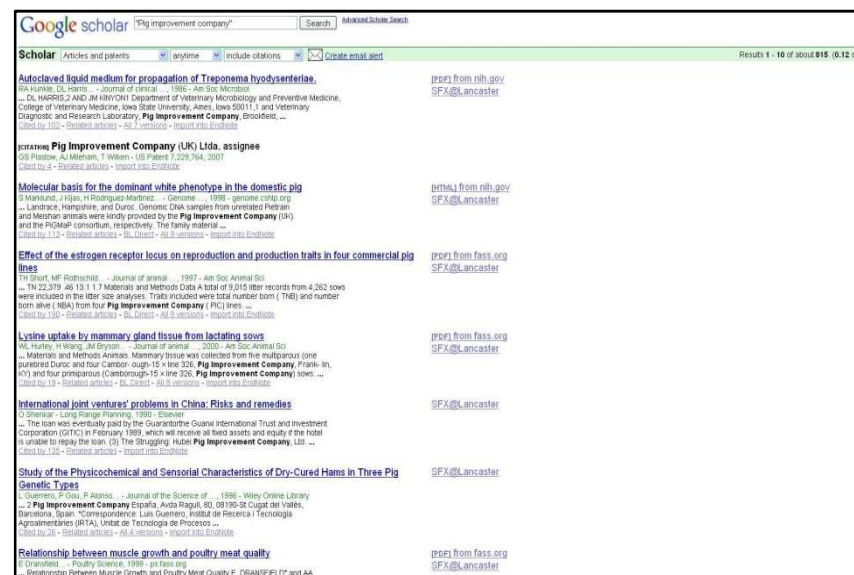


Fig. 5. Ilustración del uso de Google Académico en la búsqueda de investigaciones asociadas a las CGG

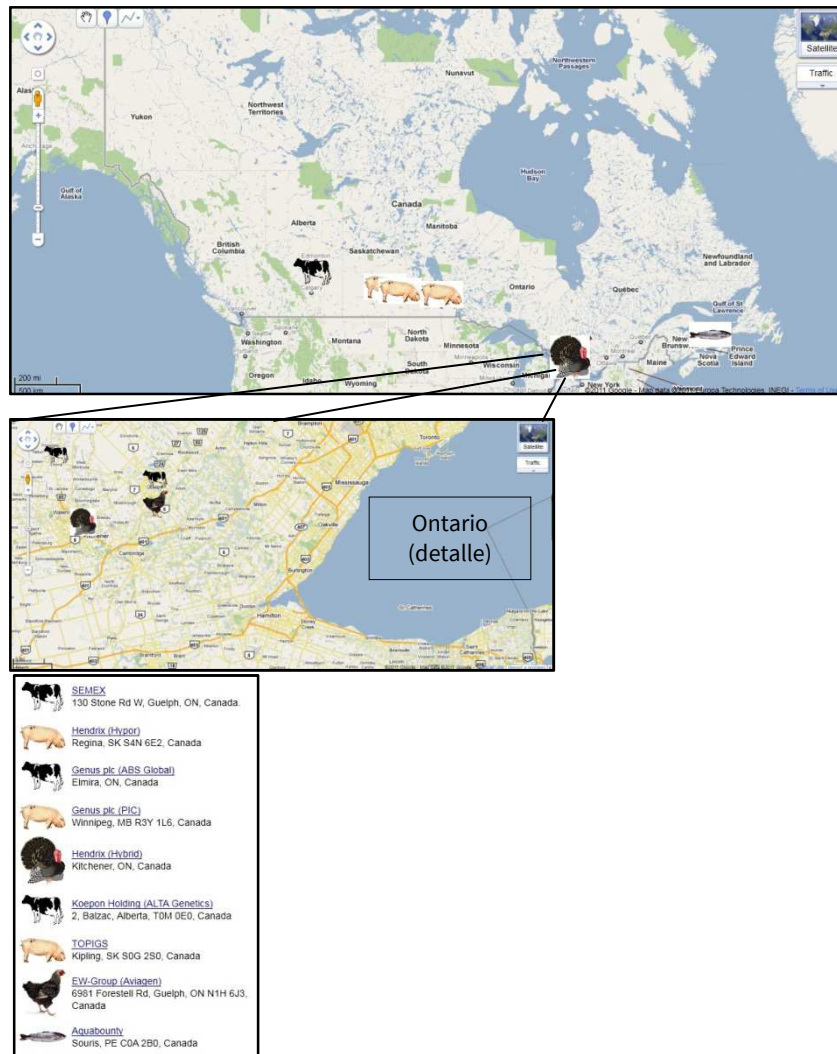


Fig. 6. Selección de locaciones de CGG en Canadá.

Las diversas maneras de trabajar en el espacio virtual que he esbozado proporcionan puntos de potencial empírico que deberían ser de interés para quienes trabajan en los ECA y son de fácil acceso para aquellos fuera de la academia. Aun reconociendo que los métodos son performativos en un sentido importante (Law, 2004, p. 56) en tanto construyen, en parte, la realidad que pretenden representar, este tipo de investigación social en relación al CA-I es destacable ya que vuelve real lo que anteriormente, de hecho, no existía para muchas personas debido a las inversiones hegemónicas afectivas en el ocultamiento y la negación. Aquí he estudiado un pequeño sector (CGG) de una dimensión (la industria de la carne y los lácteos) del CA-I. Esto puede servir para señalar a los investigadores de los ECA una dirección más específica con respecto a este estudio de caso y para despertar el interés en cómo estos métodos u otros similares podrían ser empleados para explorar otras dimensiones del CA-I.

En este trabajo he intentado comenzar con la elaboración del concepto de “complejo animal-industrial”, retomando allí donde el desarrollo iniciado por Barbara Noske llegó a un prematuro final. He tratado de otorgarle mayor definición y he empezado a explorar las cuestiones que deben ser consideradas para hacer que el CA-I sea verdaderamente heurístico para los ECA. Este esfuerzo debería situarse en el contexto más amplio de los intentos de delinear el terreno conceptual y metodológico para el futuro de los ECA. La

aproximación de este texto a la temática consistió en explorar cómo el CA-I se relaciona con otros conceptos de “complejo industrial”, considerar tres significados de la palabra “complejo” como una forma de definir mejor el CA-I y argumentar que cuando los académicos de los ECA consideren el complejo, deberán situar su trabajo dentro de la investigación preexistente en las ciencias sociales en torno a, por ejemplo, las dimensiones globales de la alimentación y la agricultura. Este último punto es de especial relevancia para posibilitar a los ECA expandirse hacia nuevos espacios interdisciplinarios y fundamentar su importancia en el medio académico hegemónico.

En este artículo, el uso de las CGG como un estudio de caso plantea la importancia de abordar críticamente el complejo animal-industrial, no sólo para un pequeño conjunto de académicos sino para el total de la humanidad, destacando que esta reflexividad es ahora vital. Las CGG juegan un rol en la promoción de la actual “revolución ganadera” y todo lo que ella implica, tanto en términos de emisiones de carbono como de violencia hacia los animales.²⁷ Dado que las habituales prácticas sociales generadoras de elevadas emisiones de carbono conllevan un desastre ambiental altamente probable y que la “revolución ganadera” supera significativamente los

²⁷ Creo que la promoción corporativa y estatal del sobreconsumo de productos animales puede ser conceptualizada también como una forma de violencia material y cultural hacia los humanos.

niveles habituales de producción y consumo, ellas representan un caso excepcional para la intervención, el cambio y la reducción de daños. Llevar al CA-I de vuelta a la conciencia académica y social contribuye a plantearlo. Los ECA se posicionan, entonces, como una modalidad crucial de producción de conocimiento para defender este caso, al poner en cuestión las persistentes normas “humanas” y la invisibilidad ética y espacial del “animal”.

Agradecimientos

Quisiera agradecer a los cinco revisores anónimos por sus valiosos comentarios. Se agradece el apoyo del Consejo de Investigación Económica y Social del Reino Unido (ESRC, por sus siglas en inglés). Este trabajo fue parte del programa del Centro de Aspectos Económicos y Sociales de la Genómica del ESRC.

Bibliografía

- Abraham. J. (2010). “Pharmaceuticalisation of society in context: theoretical, empirical and health dimensions”, *Sociology*, 44(4), pp.603-22.
- Adams, C.J. (1990). *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*. New York: Continuum.

- Adams, C. J. (1997). "'Mad Cow' Disease and the Animal Industrial Complex – An Ecofeminist Analysis", *Organization & Environment*, 10(1), pp. 26-51.
- Bauman, Z. (1989). *Modernity and the Holocaust*. Cambridge: Polity Press.
- Best, S. (2009). "The rise of critical animal studies: Putting theory into action and animal liberation into higher education", *Journal for Critical Animal Studies*, 7, (1), pp. 9-53.
- Busch, L. & Juska, A. (1997). "Beyond Political Economy: Actor Networks and the Globalization of Agriculture", *Review of International Political Economy*, 4(4), pp. 688-708.
- Castree, N. (2002). "False Antithesis? Marxism, Nature and Actor-Networks", *Antipode*, 34(1), pp. 111-146.
- Christopherson, S. & Storper, M. (1986). "The city as studio; the world as back lot: The impact of vertical disintegration on the location of the motion picture industry", *Environment and Planning D: Society and Space*, 4(3), pp. 305-320.
- Cole, M. & Morgan, K. (2011) "Vegaphobia: derogatory discourses of veganism and the reproduction of speciesism in UK national newspapers", *British Journal of Sociology*, 62(1), pp. 135-153.
- Cooper, M. (2008). *Life as Surplus: Biotechnology and Capitalism in the Neoliberal Era*. Washington, D.C.: University of Washington Press.
- Elias, N. (1978). *The Civilizing Process: the history of manners*. Oxford: Blackwell.
- Etzkowitz, H. & Leydesdorf, L. (Eds.) (1997). *Universities and the Global Knowledge Economy: A Triple Helix of University-Industry-Government Relations*. London: Cassell Academic.
- Foucault, M. (1976). *The History of Sexuality. Volume 1: An introduction*. New York: Vintage.
- Foucault, M. (1977). *Discipline & Punish – The Birth of the Prison*. London: Penguin.
- Fitzgerald, A. (2012). "Doing Time in a Slaughterhouse: A Green Criminological Commentary on Slaughterhouse Work Programs for Prison Inmates", *Journal for Critical Animal Studies*, 10(2), pp. 12-46.
- Goodman, D. & Watts, M.J. (1997). *Globalising Food - Agrarian Questions and Global Restructuring*. London: Routledge.
- Gura, S. (2008). "Livestock breeding in the hands of corporations", *Seedling*, January, pp. 2-9.
- Higgins, R. (1994). "Race, pollution, and the mastery of nature", *Environmental Ethics*, 16(3), pp. 251-264.

- Hine, C. (2000). *Virtual Ethnography*. London: Sage.
- Holloway, L. & Morris, C. (2007). "Exploring biopower in the regulation of farm animal bodies: Genetic policy interventions in UK livestock", *Genomics, Society and Policy*, 3(2), pp. 82-98.
- Hughes, A. & Reimer, S. (Eds.) (2004). *Geographies of Commodity Chains*. London: Routledge.
- Jackson, P.; Ward, N., & Russell, P. (2006). "Mobilising the Commodity Chain concept in the politics of food and farming", *Journal of Rural Studies*, 22, pp. 129-141.
- Kenway, J.; Bullen, E.; Fahey, J., & Robb, S. (2006). *Haunting the Knowledge Economy*. London: Routledge.
- Law, J. (2004). *After Method – Mess in Social Science Research*. London: Routledge.
- Murdoch, J. (2001). "Ecologising Sociology: Actor-Network Theory, Co-construction and the Problem of Human Exemptionalism", *Sociology*, 35(1), pp. 111-133.
- Nibert, D. (2002). *Animal Rights/Human Rights: Entanglements of Oppression and Liberation*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.
- Noske, B. (1989). *Human and Other Animals*. London: Pluto Press.
- Parry, J. (2010). "Gender and slaughter in popular gastronomy", *Feminism & Psychology*, 2(3), pp. 381-396.
- Plumwood, V. (1993). *Feminism and the Mastery of Nature*. London: Routledge.
- Potter, W. (2011). *Green is the New Red: The Journey from Activist to ECO-Terrorist*. San Francisco: City Lights Books.
- Schlosser, E. (1998). The Prison-Industrial Complex, *The Atlantic Monthly*. Disponible en: <http://www.theatlantic.com/magazine/archive/1998/12/the-prison-industrial-complex/4669/>
- Shukin, N. (2009). *Animal Capital – Rendering Life in Biopolitical Times*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Tomlinson, I. (2011). "Doubling Food Production to Feed the 9 Billion: A critical perspective on a key discourse of food security in the UK", *Journal of Rural Studies*, 29, pp. 81-90.
- Twine, R. (2010a). *Animals as Biotechnology – Ethics, Sustainability and Critical Animal Studies*. London: Earthscan.
- Twine, R. (2010b). "Intersectional Disgust? - Animals and (Eco) Feminism", *Feminism and Psychology*, 20(3), pp. 397-406.
- Twine, R. (2007). "Searching for the Win-Win? - Animals, Genomics and Welfare", *International Journal of Sociology of Agriculture and Food*, 16(3), pp. 1-18.

- Watts, M. J. (2004). Are Hogs like Chickens? Enclosure and Mechanization in two 'white meat' filières, en Hughes, A. & Reimer, S. (Eds.), *Geographies of Commodity Chains*. UK: Taylor & Francis eBooks.
- Weis, T. (2007). *The Global Food Economy: The battle for the future of farming*. London: Zed Books.
- Whatmore, S. & Thorne, L. (1997). Nourishing Networks – Alternative Geographies of Food, en Goodman, D. & Watts, M. (Eds.), *Globalising Food - Agrarian Questions and Global Restructuring*. London & New York: Routledge.
- Whatmore, S. & Thorne, L. (2000). "Elephants on the move: spatial formations of wildlife exchange", *Environment and Planning D: Society and Space*, 18(2), pp. 185–203.

“Este libro es importante. Recomiendo su lectura a quienes se proponen pensar y actuar para construir otro mundo posible, un mundo de justicia libre de sufrimientos evitables. Si hay algún aspecto de nuestra época que suscita en mí asombro y esperanza es el impulso adquirido por el movimiento de liberación animal y los estudios que lo acompañan. Ambos están animados por una voluntad emancipatoria en la que late con fuerza la esencia misma de la Ética y la Filosofía Política: el altruismo, la capacidad de ponerse en el lugar del Otro, la firme decisión de pensar sociedades inclusivas que dejen atrás la explotación y el dominio”.

Alicia H. Puleo



Editorial Latinoamericana Especializada
en Estudios Críticos Animales.